

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Ítina Fernandes Silva Alves

A SUSPENSÃO DA ÉTICA MEDIANTE A FÉ EM KIERKEGAARD
Uma análise da relação entre fé e ética em “Temor e Tremor”

Mestrado em Filosofia

São Paulo
2023

Ítina Fernandes Silva Alves

A SUSPENSÃO DA ÉTICA MEDIANTE A FÉ EM KIERKEGAARD
Uma análise da relação entre fé e ética em “Temor e Tremor”

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, área de concentração Filosofia das Ciências Humanas, sob a orientação da Profa., Dra. Yolanda Glória Gamboa Muñoz

São Paulo

2023

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Dissertação de Mestrado por processo de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: _____

Data: ____/____/____

E-mail: _____

Sistema para Geração Automática de Ficha Catalogada para Tese e Dissertação com dados fornecidos pelo autor.

Ítina Fernandes Silva Alves

A SUSPENSÃO DA ÉTICA MEDIANTE A FÉ EM KIERKEGAARD
Uma análise da relação entre fé e ética em “Temor e Tremor”

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, área de concentração Filosofia das Ciências Humanas, sob a orientação da Profa., Dra. Yolanda Glória Gamboa Muñoz

Aprovação: ____/____/____

Banca Examinadora

PROFA. DRA. YOLANDA GLÓRIA GAMBOA MUÑOZ

PROF. DR. CLÉBER SANCHES

PROFA. DRA. MARIA CONSTANÇA

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.817907/2023-00”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) Finance Code 88887.817907/2023-00”

*À minha família, especialmente ao meu
irmão Kallebe Kim e à Pra. Urbanail em
memória.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, o autor da minha vida e dono dos meus dias.

Ao meu esposo, Leonardo Feitoza, pelo incentivo, compreensão, paciência e amor.

À minha família por todo apoio fraternal durante o processo de pesquisa.

À minha orientadora, Dra. Profa. Yolanda Glória Gamboa Muñoz.

À minha coorientadora, Dra. Prof. Dulce Mara Critelli, que não mediu esforços em me apoiar, incentivar e, com toda paciência e empatia, compartilhar seu conhecimento comigo.

A todos os amigos e familiares que, direta ou indiretamente, contribuíram intelectualmente e emocionalmente para a elaboração deste trabalho.

Agradeço à CAPES pela fomentação ao ensino e pesquisa.

À PUC-SP, à coordenação e ao programa de pós graduação em Filosofia, por constituírem um ambiente acadêmico viabilizador para a minha pesquisa de Mestrado.

A confiança é ato de fé, e esta dispensa raciocínio (Carlos Drummond de Andrade).

RESUMO

A presente pesquisa investiga o conceito de fé na obra “Temor e Tremor” do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, assinada por um dos seus pseudônimos Johannes de Silentio. O tema central da obra gira em torno do episódio de Abraão, personificando o cavaleiro da fé. Nela, o autor explora os desdobramentos da existência do patriarca e identifica características determinantes da fé. Deste modo, o trabalho seguirá, num primeiro momento, expondo um dos conceitos basilares do pensamento kierkegaardiano, ou seja, a angústia. Para Kierkegaard, ela está presente na trajetória do cavaleiro da fé do início ao fim. A partir da reflexão pautada nesta obra, nos deteremos em destacar a fé e seu aspecto paradoxal, a fé enquanto absurdo e a fé como paixão. Estes três aspectos servirão de base para a compreensão da categoria da fé e, por conseguinte, evidenciarão o distanciamento que a fé possui em relação a qualquer atitude racionalizadora. Ora, diante dessa diferenciação, observaremos os limites da ética diante da fé e, consequentemente da própria razão, visto que são estes limites que refletidos e apresentados por Kierkegaard, nos permitirão pensar a vida de Abraão como a mais paradoxal possível. Por meio do que Kierkegaard intitulou como suspensão teleológica da moral, concluiremos que a fé é este paradoxo que permite ao Indivíduo retirar-se do geral e colocar-se acima dele. O presente movimento permitirá distinguir o cavaleiro da fé do cavaleiro trágico, uma vez que o último não se retira do geral; pelo contrário, nele permanece e é compreendido pela ética. Em contrapartida, o cavaleiro da fé não pode ser compreendido, visto que sua ação não encontra respaldo na moralidade, mas apenas na fé. Por fim, observaremos que o Indivíduo possui um dever absoluto para com Deus, que o desobriga a cumprir seu dever moral quando este se torna uma tentação para não exercer o seu dever superior. Desta forma, nos deparamos com um modo de existência que vai além do estágio ético, ou seja, uma existência por meio da fé que é superior à primeira, por ir além de toda obrigação moral. É por este motivo que Abraão é salvo de ser condenado como um possível assassino e é reconhecido como pai da fé.

Palavras-chave: Fé; Ética; Paradoxo; Cavaleiro da fé.

ABSTRACT

This research delves into the theme of faith in the work "Fear and Trembling" by Danish philosopher Søren Kierkegaard, authored under one of his pseudonyms, Johannes de Silentio. The central focus of the work revolves around the story of Abraham, embodying the knight of faith. The author explores the unfolding of the patriarch's existence and identifies defining characteristics of faith. Thus, this study proceeds by initially elucidating a foundational concept in Kierkegaard's thought: anguish. For Kierkegaard, anguish is present in the journey of the knight of faith from start to finish. Building upon the insights derived from this work, we will focus on highlighting faith and its paradoxical nature—the faith as absurdity and faith as passion. These three aspects will serve as a basis for understanding the concept of faith and subsequently highlight the divergence faith maintains from any rational stance. In light of this distinction, we will observe the limits of ethics in the face of faith, and therefore of the reason itself. These boundaries, as reflected and presented by Kierkegaard, invite contemplation of Abraham's life as supremely paradoxical, rather than that of a murderer. Through what Kierkegaard called the teleological suspension of the ethical, we will conclude that faith is this paradox that allows the Individual to step back from the general and elevate themselves above it. This trajectory will make it possible to differentiate the knight of faith from the tragic hero, as the latter remains within the general and is understood through ethics. In contrast, the former transcends it, with actions grounded solely in faith rather than morality. Finally, it is observed that the Individual has an absolute duty to God, which absolves them from fulfilling their moral duty when it becomes a temptation to forsake their higher duty. Thus, we encounter a mode of existence that goes beyond the ethical stage—a life of faith that supersedes the former by transcending all moral obligations. This is why Abraham is saved from condemnation as a potential murderer and acknowledged as the father of faith.

Keywords: Faith; Ethics; Paradox; Knight of Faith.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – INSERÇÃO AO PENSAMENTO KIERKEGAARDIANO.....	16
1.1 Contexto kierkegaardiano	16
1.2 Prelúdios de um problema	32
1.3 A angústia do cavaleiro da fé	37
CAPÍTULO 2 – A NATUREZA DA FÉ E SUAS CARACTERÍSTICAS	43
2.1 A fé enquanto paradoxo	44
2.2 A fé e o absurdo	48
2.3 A fé enquanto Paixão	51
CAPÍTULO 3 – A ÉTICA E SEUS LIMITES DIANTE DA FÉ	55
3.1 O geral como instância superior da ética	55
3.2 Suspensão teleológica da moral	59
3.3 O cavaleiro da fé e o herói trágico.....	62
CONCLUSÃO.....	67
REFERÊNCIAS	69

INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard foi um pensador dinamarquês do século XIX que direcionou sua reflexão para a existência. Em contraste com o espírito racionalista de sua época, que valorizava exclusivamente a razão e os sistemas filosóficos que ela pode construir; Kierkegaard dirigiu a sua atenção para o indivíduo existente, que não pode ser reduzido à sua capacidade racional.

A existência para o pensador dinamarquês é tecida a partir das escolhas que o homem faz, através delas ele experimenta situações que em diversos momentos fogem da sua habilidade racional de mensurar e sistematizar. É a partir dessas situações estritamente humanas, que Kierkegaard constrói um pensamento a respeito da existência de modo vivo e subjetivo.

Ora, com a atenção voltada para o Indivíduo, Kierkegaard destacou em sua filosofia, categorias como a angústia, o desespero, a ética entre outras. Para Kierkegaard, elas revelam a condição de um indivíduo existente, em oposição ao homem abstrato. Para a perspectiva lógico-racional, categorias como essas são desconsideradas muitas vezes, pois podem desconfigurar a estrutura de um sistema objetivo. No entanto, para o pensador dinamarquês, aquilo que é marca da subjetividade do indivíduo é mais relevante do que qualquer determinação objetiva.

Longe de pretender construir um sistema filosófico da existência, Kierkegaard, se dedicou em refletir e se comunicar de modo bastante peculiar, abrindo espaço para que o seu leitor se identifique de forma subjetiva com o conteúdo apresentado, a ponto de conduzi-lo a uma decisão pessoal frente a sua própria existência. Deste modo, Kierkegaard se direciona ao homem individual, e não ao homem geral que são todos, e ao mesmo tempo nenhum.

As generalizações para Kierkegaard, anulam o caráter pessoal do indivíduo e conseqüentemente nivelam sua subjetividade, formando uma cultura de massa inautêntica.

Visando resgatar o valor da existência por meio do indivíduo, Kierkegaard enfatiza a esfera particular, ao invés da universal; como de igual modo considera

superior a interioridade do homem. O pensador dinamarquês se posiciona deste modo, pois compreende que é no interior do indivíduo, em sua relação consigo mesmo, é elaborada as questões definitivas do seu modo de existir.

Por esta razão é que no corpus kierkegaardiano, o autor faz questão de ressaltar indivíduos que se destacaram em sua existência por priorizarem a sua interioridade e a considerarem mais relevantes do que aquilo que lhe é externo. Indivíduos como Sócrates e Abraão, são para Kierkegaard exemplo de homens que valorizaram sua subjetividade e por conseguinte sua existência ao invés de se conformar ao universal.

Dito isso, é necessário ainda informar que Kierkegaard como autor religioso, enxergava na religião cristã, a valorização do indivíduo. O autor destaca que no cristianismo, não é possível se relacionar com Deus de modo geral e nem através de mediações, mas apenas individualmente e de modo solitário. Deste modo, Kierkegaard considerava que o cristianismo contribuía diretamente para a consciência do valor individual.

Entretanto, para relacionar-se com o divino é imprescindível a fé, e Kierkegaard observou que os seus contemporâneos, como teólogos e exegetas, influenciados pelo racionalismo hegeliano, estavam oferecendo justificativas racionais para crer. Dito de outro modo, a fé estava sendo fundamentada racionalmente em deliberações científicas, para que os homens pudessem acreditar em seus princípios eternos.

Ora, para Kierkegaard tal comportamento é certamente contraditório à fé e deveria ser combatido, pois a fé não precisa de motivos racionais para ser. Ela, pelo contrário, escapa a qualquer modo de apreensão da razão.

A fé para Kierkegaard pertence à esfera das coisas particulares e só pode ser vivida a partir de uma decisão pessoal e subjetiva, sem carecer de modo algum de exposições objetivas para validá-la. Kierkegaard destaca em suas obras que dar o salto de fé, é também um modo de existência. É com base nestes elementos gerais do pensamento kierkegaardiano e em específico sobre a natureza distinta da fé, que a presente pesquisa se erige.

Na obra “Temor e Tremor” de Kierkegaard, assinada pelo seu pseudônimo Johannes de Silentio, é abordado o modo de existência religiosa, através da exposição da história de Abraão. Kierkegaard reflete sobre a fé e suas implicações diretas na existência, daquele que foi considerado pela cultura hebraica, pai da fé.

Deste modo o pensador dinamarquês expõe o episódio que marca o ápice da existência de Abraão, ou seja, o dia que ele recebe a ordem mais desafiadora de Deus de sacrificar o seu filho Isaque. Com base neste episódio, Kierkegaard observa elementos cruciais a respeito da fé do indivíduo (Abraão) que vive, de sua relação consigo mesmo, com o geral e com Deus.

Kierkegaard na medida que avança em sua reflexão, destaca aquilo que para esta pesquisa, se coloca como problema central. Ou seja, o pensador dinamarquês levanta o questionamento de como Abraão pode ser louvado por milênios e não chegou a ser considerado, um possível assassino por estar disposto a matar o seu próprio filho.

Diante deste problema, Kierkegaard levanta a hipótese se é possível existir uma superioridade da fé diante da moralidade, pois é isso que Abraão realiza, quando posiciona sua fé acima das normas morais.

Isto posto, a estrutura deste trabalho seguirá do seguinte modo:

Capítulo 1 Inserção ao pensamento kierkegaardiano – Tratará de inserir de modo geral, o leitor ao pensamento kierkegaardiano, compreendendo os seus pressupostos. Deste modo ele será dividido em três momentos.

1.1 Contexto kierkegaardiano – Neste subitem será apresentado o contexto histórico-filosófico do autor, as condições que o levaram a construir seu pensamento e como foi seu posicionamento diante dos problemas de seu tempo.

1.2 Prelúdios do problema - Neste momento nos deteremos em apresentar a fé como um problema para ser refletido, apresentando a sua relevância e desdobramentos na existência daquele que a possui.

1.3 A angústia do cavaleiro da fé - Encerraremos o capítulo ressaltando que, apesar de Abraão ser um homem de fé, não esteve imune de se angustiar no

processo de obediência a Deus, destacaremos que a angústia consiste em uma condição existencial que todos os homens participam.

CAPÍTULO 2 – A natureza da fé e suas características - Este capítulo centraliza-se na natureza da fé, apreendida por Kierkegaard tomando como referência o comportamento de Abraão a cada fase do seu processo. Ele destacará três aspectos que julgamos elementar da fé.

2.1 A fé enquanto paradoxo – Apresentaremos que a fé é paradoxal diante do entendimento humano, a inteligência não consegue apreender a fé, pois ela se coloca como um paradoxo insolúvel para a razão.

2.2 A fé e o absurdo – Neste item apresentaremos a sua outra característica, absurda. Dito de outro modo, a fé considera a realização de acontecimentos absurdos na realidade.

2.3 A fé enquanto paixão – A fé, por fim, será demonstrada como a mais alta paixão que um indivíduo pode ter, pois ela mobiliza toda a sua vontade e entendimento.

CAPÍTULO 3 - A ética e seus limites diante da fé – Para finalizar a pesquisa demonstraremos como Kierkegaard compreende que a moral possui seus limites, quando está diante da fé.

3.1 O geral como instância superior da ética - Abordaremos o conceito de ética em “Temor e Tremor”, enfatizando sua instância determinante, compreendida por Kierkegaard como o geral.

3.2 Suspensão teleológica da ética – Neste subitem será demonstrado como Kierkegaard entende que a história de Abraão possui a suspensão da moralidade, apresentando os movimentos que Abraão realiza.

3.3 O cavaleiro trágico e o cavaleiro da fé – Com a intenção de enfatizar que Abraão não pode ser tomado como um herói trágico, apresentaremos a distinção que o autor realiza entre o cavaleiro da fé e o herói trágico.

3.4 O dever absoluto para com Deus – Este item apresentará como a fé de Abraão o salva de ser considerado um possível assassino, pois ele tinha um dever que ia além da norma moral; seu dever por excelência era para com Deus.

CAPÍTULO 1 – INSERÇÃO AO PENSAMENTO KIERKEGAARDIANO

1.1 Contexto kierkegaardiano

O contexto histórico e filosófico ao qual pertence um autor, oferece diversas razões a respeito do surgimento de suas ideias e do desenvolvimento e consolidação do seu pensamento. Quando observamos atentamente para aquilo que está em torno do pensador, percebemos de forma mais precisa que suas ideias, críticas e pensamentos foram despertados e forjados por aquilo que o tocou; em outras palavras, o ser humano é influenciado pelo seu ambiente, seja ele consciente disto ou não.

O contexto de Kierkegaard ofereceu-lhe uma diversidade de ideias e, ao mesmo tempo, o fundamento para se posicionar de forma crítica diante delas. Porém, o que torna peculiar o pensamento de cada pensador é a diversidade presente no seu próprio modo de ser e a maneira como corresponde ao que o afeta.

Kierkegaard seguiu por uma direção diferente dos seus contemporâneos e, se pudermos dar um nome a essa estrada que Kierkegaard decidiu percorrer, a denominaremos “a estrada da existência”.

A época em que Kierkegaard viveu (1813 – 1855) se encontrava voltada para a valorização da razão, dos sistemas filosóficos e desvalorização das instâncias particulares, como o próprio indivíduo. Kierkegaard destaca que seu tempo supervalorizava as generalizações realizadas pela razão, visto que por meio deste método, seria possível alcançar cada vez mais um conhecimento universal.

Diante deste cenário, Kierkegaard se colocou em oposição a este movimento de uniformidade, destacando o indivíduo e sua individualidade. A ênfase de Kierkegaard em valorizar a existência individual não advém de um comportamento narcisista, mas sim de uma retomada ao valor inerente do próprio indivíduo, valor este que havia sido obscurecido pela generalização e pela cultura de massa.

O desenvolvimento filosófico e histórico deste período, não conduziu apenas Kierkegaard a se posicionar como resistência, mas também guiou outros

pensadores e enfatizar instâncias individuais e particulares, como aponta Lowith (2014, p. 135) no texto a seguir:

Trata-se de uma referência consciente ao “desenvolvimento do mundo”, quer dizer ao aplanamento de todas as diferenças decisivas, que conduziu Kierkegaard a enfatizar o singular isolado, enquanto a mesma condição da época produziu em Bauer a posição crítica do “ser-si-mesmo, em Stirner a posição niilista do “Único” e em Marx a posição socialista do “ser específico”

Isto posto, podemos adentrar mais detalhadamente as ideias, problemas e concepções que formam o contexto em que Kierkegaard se encontrava e como eles contribuíram para o seu posicionamento enquanto pensador da existência. Compreender como o século XIX chegou a este ápice de considerar a razão soberana e aquilo que é universal como valor supremo será nosso ponto de partida e a história da filosofia nos dará suporte para este empreendimento.

Vale, contudo, ressaltar que procuraremos sintetizar o percurso da demonstração de algumas ideias dos pensadores da história da filosofia, visto que para abranger todos eles, as correntes provenientes e períodos específicos, seria necessária uma outra dissertação. Além disso, enfatizamos que não é intuito deste trabalho formular uma “lei de desenvolvimento do pensamento filosófico”, como aponta Bréhier (1977, p. 32), em sua descrição da “História da filosofia”, mas sim, a partir do pensamento de alguns deles, relacioná-los ao posicionamento filosófico de Kierkegaard. Assim sendo, sem maiores delongas, avancemos para a matéria em questão que nos suscita interesse.

Ora, a razão enquanto faculdade orientadora do geral, aquilo que é comum e universal a todos os homens, têm um lugar de destaque e prestígio na história do pensamento e exclusivamente na história da filosofia¹. Podemos perceber esse destaque desde antiguidade, quando observamos os considerados pré-socráticos.

Neles já encontramos esforços direcionados à compressão do real a partir do caráter racional e não apenas mitológico². Vejamos Heráclito de Éfeso por exemplo, sua obra “Do universo” foi a primeira obra a ser entendida como uma verdadeira

¹Abbagnano, 2020, p. 970.

² Alguns podem enfatizar que o pensamento estritamente racional só foi estritamente constituído, a partir de Platão; no entanto, isso não significa que antes dele não tenhamos encontrado esforços nessa direção. Além disso, o que os pré-socráticos realizam é distinto da atitude dos poetas, como Homero e Píndaro.

filosofia, pois nela encontramos uma reflexão sobre o sentido da vida inserta, apresentada como uma doutrina reflexiva sobre o universo, de acordo com Bréhier (1977).

A grosso modo, Heráclito admitia o devir constante das coisas, a afirmação de que “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio” obteve destaque e terminou por resumir seu pensamento. Contudo, a reflexão heraclitiana é muito mais profunda, uma vez que os contrastes e mudanças se resumem a um contraste único. Dito de outro modo, há uma mudança ordenada e nela o Uno se manifesta.

Compreendamos, pois, que, no grande equilíbrio movediço em que nenhum ser se eterniza, a desordem é ordem, o acaso necessidade, a fealdade beleza, a injustiça justiça. Anaximandro se enganava ao dizer que os opostos em luta cometem alternadamente injustiças compensadoras ou que à injustiça sucede a reparação, pois todo o movimento, em sua unidade reguladora, é “a mais alta justiça”, ordem da desordem, razão da sem-razão, medida da desmedida, em suma, Unidade dinâmica do Cosmos, do “Fogo sempre vivo” que julgará todas as coisas. Tomar a mais aguda consciência possível desta lei parece ter sido a vocação de Heráclito e sua concepção da sabedoria (Aubenque; Bernhardt; Châtelet, 1973, p. 39).

Em contrapartida temos Parmênides, contemporâneo de Heráclito que defendia a imutabilidade do ser, isto é, aquilo que constitui a realidade não pode ser e não ser. Parmênides defendia a identidade do ser e a possível mudança deste, entendida por Heráclito, não passava de aparência enganosa manifesta na experiência.

A novidade do pensamento de Parmênides reside no método racional e crítico, que é o ponto de partida de toda a dialética filosófica na Grécia. Do real, desde que nele se pensa, pode-se dizer: é; e não se pode dizer: não é; porque não se pode conhecer nem exprimir aquilo que não é (Bréhier, 1977, p. 56).

Parmênides, em sua reflexão sobre a realidade, percebe que para alcançar a verdade, se faz necessário antes disso, admitir a identidade do Ser. O desdobramento de tal ideia se firmou posteriormente como um princípio da lógica, reconhecido como princípio de identidade; sem ele, para Parmênides, não seria possível o conhecimento válido do real.

As ideias de Parmênides foram amplamente divulgadas, formando discípulos como Zenão e sendo retomadas por pensadores posteriores como Aristóteles. Essas ideias também adquiriram variações durante a Idade Média.

Desde então, ocorreram radicalizações na forma de pensar, conhecer e, portanto, determinar a realidade. Cada pensador, à sua maneira, respondia aos problemas colocados anteriormente, e conseqüentemente, sugeria uma nova forma de enfrentá-los. Desta maneira, a razão se tornava cada vez mais autônoma e relevante para a reflexão filosófica.

Ora, dentro deste percurso, Sócrates será ressaltado não apenas por sua extrema relevância para o pensamento filosófico em geral, mas como influenciador notável do pensamento kierkegaardiano.

Kierkegaard encontrou em Sócrates o exemplo de um Indivíduo singular, que de modo distinto cumpriu a missão de ser si mesmo. Grande parte dos comentadores do filósofo dinamarquês, compreende a importância que Sócrates teve para o pensamento filosófico de Kierkegaard, como para sua própria existência particular.

Sócrates é o antídoto, o médico que aconselha o vômito em meio ao excesso de comilança. Por isso é que, não fortuitamente, ele será o modelo de toda a obra do autor até mesmo na crítica à Igreja oficial, já no final de sua produção (Paula, 2009b, p. 11).

Em sua tese de mestrado equivalente ao doutorado de hoje, “O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates” de 1841, Kierkegaard na primeira parte da obra trata de demonstrar que Sócrates é concretamente, a primeira manifestação da ironia. Valls (2000) salienta isso, afirmando que o filósofo ateniense é a própria expressão da ironia que veio ao mundo e habitou entre nós.

Diferentemente daqueles que vieram antes dele, Sócrates não se dedicou a estabelecer doutrinas e ensinamentos permanentes a respeito da realidade. Tanto é que as informações que temos a respeito dele provêm de fontes que “acompanharam” seus diálogos, como Aristófanes, Xenofonte e Platão.

De acordo com o estudo detalhado que Kierkegaard (1991) fez dessas três fontes, Sócrates para Aristófanes, não possuía uma seriedade no seu comportamento em Atenas; ao contrário, estava imerso em total descrédito, sendo mais um entre a população ateniense.

Xenofonte, por outro lado, concebe Sócrates quase que como um homem terrivelmente injustiçado ao ser condenado a morte. Kierkegaard demonstra que a veneração que Xenofonte tinha por Sócrates, o impediu de compreender que a condenação de Sócrates tinha fundamento real, segundo as leis e princípios de Atenas.

Ao examinar os diálogos platônicos, Kierkegaard separa dois conceitos primordiais que distinguem Sócrates de Platão, a saber, o abstrato, que pertence a Sócrates, e o mítico, que diz respeito a Platão. No aspecto mítico, encontramos, segundo Kierkegaard, uma positividade no modo de perguntar. A pergunta é apenas *um momento* do objetivo final, que consiste em alcançar uma determinação acerca do objeto em questão. Em outras palavras, a maneira com que Platão pergunta deixa claro que o desejável é a resposta concreta e não efetivamente o ato de perguntar. O fim é a resolução e conclusão a partir da pergunta como meio, atingindo assim o caminho da especulação.

Em compensação, na esfera do abstrato que diz respeito a Sócrates, o seu perguntar é essencialmente negativo e não apenas momento. O perguntar socrático tem como fundamento, esvaziar todo o conteúdo que seus interlocutores presumiam possuir acerca do objeto em questão, até que se encontrem em pura vacuidade. Sem pretensão de fixar algo com sua pergunta, Sócrates permanece em pura abstração sem chegar à especulação como Platão (Kierkegaard, 1991).

Através da maiêutica e da ironia, Sócrates examina e põe à prova, não os conceitos, mas os próprios homens, levando-os a compreender o que eles são (Bréhier, 1977). Do ponto de vista kierkegaardiano, Sócrates é uma força negativa e destrutiva, pois desmorona as convicções dos outros e em compensação, nada oferece em troca (Stewart, 2017). Seus interlocutores deveriam chegar as suas próprias conclusões sozinhos, Sócrates se colocava apenas como uma parteira que auxiliava no nascimento das ideias.

A posteridade, inclusive Hegel, como aponta (Kierkegaard, 1991) viu em Sócrates o fundador da moral, como também fundador de uma filosofia do conceito, como aponta (Bréhier, 1977). Todavia é importante ressaltar que como a posteridade toma as ideias de determinado pensador, não é algo que se possa controlar.

Deste modo, chegamos até Platão, o fundador da primeira academia, o filósofo que determinou o método da filosofia e que influenciou e influencia até o tempo presente. Aubenque, Bernhardt e Châtelet (1973, p. 65) afirmam que “a eficácia do pensamento platônico não carece de demonstração”.

Encontramos em Platão aquilo que distintamente não vemos em Sócrates, uma filosofia positiva que constrói conceitos através do método dialético, inspirado por Sócrates.

A dialética platônica enquanto método, é realizada por duas ou mais pessoas, que através de perguntas e respostas, investigam determinado objeto para alcançar a ideia. De acordo com Bréhier (1977, p. 96) “a ideia é, portanto, uma característica das próprias coisas, mas que não se pode separar senão através da análise socrática).

Platão, por meio da análise racional foi o responsável por dar à filosofia um caráter essencialmente racional, como destaca a afirmação a seguir:

A razão transformou-se, agora, em racionalidade. Ela sofreu mutações consideráveis; passou pela prova da teologia, da ciência experimental e física, do tribunal da história. Ela é hoje real. A civilização industrial no seu conjunto, apesar de seus erros, suas incoerências, é como uma gigantesca atualização da racionalidade integral. Ora, foi a filosofia de Platão que colocou em evidência os critérios de racionalidade que são os mesmos que organizam nossa vida e nossa morte. A esse respeito, as transformações no fundo, em nada mudaram. A razão platônica enriqueceu-se, criticou-se, aceitou múltiplos compromissos. Ela conservou sua profunda natureza (Châtelet, 1973, p. 72).

Sem sombra de dúvida, Platão abriu um largo caminho para a construção de uma filosofia estritamente analítica e racional, o que preparou o terreno para aquilo que seu discípulo Aristóteles, elaborou posteriormente.

Em Aristóteles temos a sistematização do conhecimento, bem como a fundamentação da lógica formal. Isto é, ele determinou “as regras de raciocínio independentes do conteúdo de pensamentos acerca dos quais se raciocina” (Bréhier, 1977, p. 142).

O filósofo estagirita foi o primeiro a admitir o princípio de contradição como princípio ontológico que possibilita a delimitação do ser, assim como abstrai aquilo que lhe é necessário, isto é, a sua essência (Abbagnano, 2020, p. 236-239). Para

Aristóteles, algo não pode ser e não ser simultaneamente, isto implicaria em uma contradição do objeto em questão. Quando afirmamos que algo é, necessariamente também afirmamos o que ele não é.

A filosofia e a lógica aristotélica se tornaram a base do raciocínio ocidental. Aquilo que foi desenvolvido subsequentemente foi pautado nas regras formais estabelecidas por Aristóteles. Além disso, todo discurso que quisesse ser aceito como coerente e não contraditório deveria seguir o formato fundamental do raciocínio dedutivo desenvolvido por Aristóteles, mais conhecido como silogismo.

Ora, além do caráter racional que já havia sido colocado precisamente por Platão, temos em Aristóteles o caráter necessário dessa racionalidade. A autoridade concedida à razão permitiu que a realidade fosse compreendida a partir do seu prisma, o que concedeu avanços significativos para a ciência e conseqüentemente para a vida humana. Podemos observar isso mais especificamente com a chegada da idade moderna, sobretudo com Descartes, que foi um dos pensadores de maior destaque da filosofia em seu tempo.

Com o advento da filosofia cartesiana, esse sujeito detentor de tamanha capacidade racional se torna o agente elementar para a aquisição de um conhecimento válido e seguro. Deste modo, coube ao sujeito a tarefa de determinar e estruturar a realidade em que vive de forma racional e necessária.

Em sua obra “Discurso sobre o método”, Descartes (2011) afirma que não era seguro confiar nos sentidos, partindo da premissa que eles podem ser enganosos. Deste modo considerou que nada que se apresentasse a ele seria tomado como real. O filósofo francês, dispensou até mesmo os raciocínios que ele havia tomado como demonstrados, por considerar que os homens também podem falhar no raciocínio mais simples.

À vista disso, uma coisa Descartes percebeu de forma indubitável, que enquanto considerava todas estas coisas ele mesmo pensava. Ora, porque pensava, concluiu que necessariamente ele era alguma coisa, ou seja, que ele existia (cogito ergo sum).

Observamos, deste modo, que a filosofia cartesiana centralizou a segurança do conhecimento verdadeiro, no sujeito pensante e, em consequência, tudo agora é validado pela razão do sujeito.

Na filosofia kantiana, a razão vai além. Kant admite um sujeito que conheci a priori, isto é, sem a necessidade da experiência; a consciência que o sujeito tem de si mesmo, no que diz respeito a essa capacidade, é condição e possibilidade de todo conhecimento.

Por outro lado, Kant deixa claro que a razão possui seus limites e não é detentora de todo o conhecimento. Dito de outro modo, mesmo reconhecendo sua competência, Kant fez questão de ressaltar sua insuficiência diante de objetos como liberdade, alma e Deus.

Convém salientar que, do ponto de vista teórico, a Crítica da razão pura é a constatação de uma aporia, ou de um impasse ou, melhor ainda, da impossibilidade de, literalmente, abraçar a totalidade do saber. Segundo Kant, nós só podemos conhecer até onde vai a nossa experiência ou, dito de outro modo, o nosso conhecimento se estende até ao mundo fenomênico, ao passo que o mundo noumênico, isto é, a coisa em si (o noumenon), permanece além de toda experiência possível e, conseqüentemente, além de toda capacidade de apreensão (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 173).

O poder concedido à razão ao longo do tempo e o uso que se fez dela viabilizaram o surgimento do idealismo absoluto, cuja principal figura foi Georg Wilhelm Friedrich Hegel. O filósofo levou este movimento às suas últimas consequências e exerceu grande influência sobre os pensadores posteriores, seja para corroborar suas ideias ou para se opor a elas.

A máxima hegeliana de que tudo que é real é racional confirma como a razão atingiu seu ápice e até ultrapassou os limites que haviam sido estabelecidos por Kant. Partindo de tal ideia e com a construção abstrata de conceitos, Hegel apostou na possibilidade de compreender racionalmente toda a realidade.

Hegel revela em sua filosofia um saber enciclopédico, o que aliás, fizeram ou tentaram fazer muitos filósofos de uma época que visava, sobretudo, a não deixar escapar qualquer elemento positivo da cultura humana [...] (Bréhier, 1977, p. 146).

Tendo em vista que na filosofia hegeliana o real é a realização da ideia, a probabilidade de determinar toda a realidade a partir de puros conceitos, estava

posta. Se levarmos adiante este raciocínio, pode-se inferir que toda a realidade pode ser compreendida racionalmente e de nenhum outro modo.

O ponto de vista da filosofia hegeliana é do absoluto e não do particular, deste modo, percebe-se que seu objetivo era alcançar o universal a partir da racionalidade.

De acordo com Stewart (2017), o pensamento hegeliano se difundiu por toda a Europa, inclusive em países nórdicos como a Dinamarca. Nela os intelectuais da época já haviam se apropriado da maneira como Hegel tinha estabelecido o modo filosófico de pensar e passaram a difundir suas ideias de modo contundente.

Ao entrar em contato com a filosofia hegeliana e se debruçar sobre suas obras³, Kierkegaard percebeu que algumas ideias das quais Hegel afirmava insolúveis, eram incompatíveis com o modo que o real aparecia. A máxima hegeliana de que o real é racional, por exemplo, foi uma ideia que para Kierkegaard não podia ser absolutamente correta. Vejamos como isto é demonstrado.

Para Kierkegaard, não existe identidade entre o ser e o pensamento. A atividade laboriosa se acha situada no próprio coração do espírito que aprende vivendo. Deve-se aprender a viver para que se possa aumentar o próprio ser. Para tanto é impotente o pensamento abstrato, pois é apenas instrumental. Kierkegaard pressentiu o perigo de esperar das ciências as respostas às grandes questões da existência. As ciências são apenas uma redução do real ao racional. São legítimas em sua ordem, e úteis. Não se deve impedir que se tenha a respeito da razão uma ideia elevada. Todavia, a razão não seria capaz de dar conta do processo existencial intrinsecamente dialético (Farago, 2006, p. 165).

A citação acima, retirada da obra “Compreender Kierkegaard”, está dentro da sessão “[...] tudo que é real não é sempre racional”⁴. Este subtítulo lançará luz para entendermos a oposição de Kierkegaard à máxima hegeliana.

O pensador dinamarquês tinha por certo que na realidade havia algo de racional, algo com o qual dificilmente um pensador discordaria. Aquilo com que Kierkegaard discorda especificamente está na concepção universal e generalizadora

³ É importante destacar que, apesar de Kierkegaard se deter em conhecer a filosofia hegeliana, não podemos afirmar que o pensamento kierkegaardiano é fruto da filosofia hegeliana ou está em concordância com a mesma. Pelo contrário, Kierkegaard desenvolveu seu pensamento de forma autêntica e muitas vezes contraposta ao pensamento de Hegel. Contudo, isso não quer dizer que analisar o pensamento de Hegel, não contribuiu com o seu posicionamento filosófico.

⁴ (FARAGO, 2006, p.164)

de Hegel, que concebe que toda a realidade é necessariamente racional e, por isso, pode ser compreendida por completo racionalmente.

A concepção hegeliana para Kierkegaard, consistia em não compreender a complexidade e paradoxos presentes na própria realidade e principalmente na existência do Indivíduo. A realidade para o pensador dinamarquês, comporta uma grande complexidade em seu modo de ser, conseqüentemente, o Indivíduo em sua existência que compõe essa realidade, experimenta situações paradoxais que são irredutíveis à razão.

Para Kierkegaard, o processo dialético hegeliano não dá conta do real, visto que, em primeiro lugar, o próprio Indivíduo não participa dele e não passa de um expectador do desenvolvimento dialético da história. Em segundo, os paradoxos não são acolhidos em sua dialética, uma vez que não se permitem ser flexionados dentro de um sistema para serem compreendidos dentro da lógica racional.

A ciência que tem como uma das suas principais finalidades reduzir o real ao racional, e assim tornar inteligíveis os fenômenos da realidade ao sujeito, cumpre a sua tarefa fundamental. Todavia, a mesma razão que acompanha a ciência em sua função, não é capaz de explicar ou esclarecer com exatidão os paradoxos que se manifestam no decorrer da existência de um Indivíduo.

O pensamento kierkegaardiano destaca que a razão diante das contradições, conflitos, angústias e desesperos do Indivíduo torna-se impotente. Elas não se permitem serem sintetizadas em um sistema lógico, como é o caso do sistema de Hegel, por exemplo.

De acordo com Marcondes (2010), a problemática central abordada por Kierkegaard consiste justamente, na irracionalidade que “vivenciar o real” proporciona ao Indivíduo, de forma que não é nos dado nenhuma condição de escolher algo do ponto de vista da razão, nem por outro lado, de justificar uma escolha baseado no ponto de vista ético.

Kierkegaard não confiava cegamente na razão, visto que quando se tratava de compreender problemas de caráter essencialmente humanos e especificamente particulares, ela se mostrava limitada. O pensamento especulativo e a elaboração de conceitos não passavam de instrumentalidade, uma vez que, nos momentos de

apuros da existência enfrentados por indivíduos reais, eles simplesmente os deixavam desprovidos de qualquer auxílio.

O que até aqui foi exposto, de modo sucinto, a respeito da evolução e autonomia da razão, já nos permite compreender as reações de Kierkegaard frente ao desenvolvimento filosófico de seu tempo.

Seguindo nesta direção com o propósito de assimilar o contexto kierkegaardiano, podemos observar que além da oposição à supremacia da razão, Kierkegaard se opôs particularmente à redução do Indivíduo a um sistema filosófico, pois acreditava que a especulação filosófica não pode ultrapassar a experiência pessoal (Le Blanc, 2003).

Para o pensador dinamarquês, na elaboração de um sistema filosófico havia uma supervalorização do conhecimento objetivo e uma desvalorização da subjetividade do Indivíduo. A individualidade e singularidade, tanto dos objetos, como do investigador não eram consideradas na investigação objetiva, pelo contrário, deveriam ser desconsiderados. Assim, a credibilidade do sistema seria maior e evitaria características que pudessem enfraquecer seu caráter lógico racional.

Todavia, apesar da crítica kierkegaardiana à investigação objetiva, é importante ressaltar que Kierkegaard não nega o conhecimento objetivo, mas enfatiza o conhecimento subjetivo. O que importa no pensamento kierkegaardiano não é entender como o mundo funciona no sentido geral, mas que relação tudo isso tem para o Indivíduo em sua existência. Portanto, a ideia de um sistema lógico do real é para Kierkegaard contraditório ao próprio caráter paradoxal da existência.

Hegel, segundo a história da filosofia, é identificado como um dos grandes sistematizadores e até como o último grande filósofo sistematizador. Este reconhecimento se deu pelo fato de ter abordado em suas obras, de modo generalizante, todos os âmbitos do real, formando assim um sistema onde tudo que é, está no seu devido lugar, dentro do sistema.

A obra de Hegel é fortemente sistemática, procurando incluir em um sistema integrado todos os grandes temas e questões da tradição filosófica, da ética à metafísica, da filosofia da natureza à filosofia do direito, da lógica a estética. Pode-se dizer também que se trata do último grande sistema filosófico. Depois de Hegel a concepção de

uma filosofia sistemática entra em crise, em grande parte devido às críticas à pretensão hegeliana feitas ao longo do séc. XIX por filósofos como Schopenhauer, Kierkegaard, Marx e Nietzsche, dentre outros (Marcondes, 2010, p. 221).

No sistema, o homem particular perde completamente a sua relevância e autenticidade. Ele compõe o geral, e sua individualidade é dissolvida nele. Especificamente específico, a filosofia hegeliana vale como “representativa do nivelamento da existência individual no universo do mundo histórico, da “dispersão” do homem no “processo universal” (Lowith, 2014, p. 135-136).

No pensamento abstrato não existe o “homem pessoal”, apenas o “homem genérico”, que pode ser todos e ao mesmo tempo nenhum, despido de qualquer grau de singularidade. Para Kierkegaard é imprescindível ser consciente que quando nos pomos a refletir, precisa-se levar em consideração que esta reflexão já é realizada a partir de um indivíduo e suas circunstâncias, ou seja, de um indivíduo em sua existência.

Frente a este contexto de sistematização, racionalização e supressão do individual, Kierkegaard responde a este cenário afirmando o Indivíduo singular. Valls (1989) afirma que o Indivíduo pode até não ser o ponto crucial do pensamento kierkegaardiano, mas sem dúvida é o ponto inicial.

Numa era dominada pelo tecnicismo e pelo fenômeno do “homem da massa” que Ortega y Gasset descreve tão bem em A rebelião das massas, Kierkegaard nos lembra de que a filosofia é fundamentalmente um modo de existência individual, e não um empreendimento puramente teórico – e certamente não um empreendimento técnico. Sua ênfase na abertura erótica da alma para os mistérios da vida é um belo antídoto para a insolência do reducionismo científico (Howland, 2013, p. 32).

Kierkegaard reconhecia a importância que deveria ser dada ao indivíduo, principalmente em um tempo de crise não somente na esfera filosófica, mas também, na esfera teológica.

Com a instituição do cristianismo como religião oficial na Dinamarca, já não havia mais dedicação pessoal com o tornar-se cristão, pois todo aquele que nascesse em território dinamarquês era inevitavelmente considerado cristão.

Contudo, uma coisa se admite: o cristianismo como dado. Admite-se que somos todos cristão. [...] Como poderias não ser um cristão? Afinal de

contas tu és um dinamarquês; o livro de Geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca? [...] (Kierkegaard, 2013, p. 55).

Tal conduta, para Kierkegaard, era contraditória aos próprios princípios do cristianismo, que exige uma decisão pessoal e subjetiva do indivíduo a respeito de sua fé. Diante do cenário cristão de sua época e “sob a influência de seu mestre e amigo Poul Moller, Kierkegaard protestou muito cedo contra a redução do cristianismo a um sistema dominado pela necessidade lógica” (Le Blanc, 2003, p. 29).

Seu comportamento produziu muitas desavenças com a igreja luterana, com o jornal de sua época, *Corsaren* e especialmente com os bispos Jakob Peter Mynster e com Martensen. Este último julgava que o dever de sua época era unificar o cristianismo com a filosofia, justificando deste modo a revelação fundamentada na razão (Le Blanc, 2003).

A visão de Kierkegaard para a Dinamarca diante deste contexto era a seguinte.

Ele via sua pequena Dinamarca como um “completo preparado” do declínio da “constituição” europeia e, frente a ela, considerou o “individual” – que precisamente também” era o princípio do cristianismo – como a única salvação da época” (Lowith, 2014, p. 138).

Demonstrar a importância do indivíduo existente para sua época, consistia na sua tarefa principal, e se apropriar de sua subjetividade se posicionando inversamente ao que o grande aglomerado inautêntico vivia, era sua estratégia. Se dedicar a refletir a respeito da paixão, paradoxo, fé, angústia, desespero, entre outras categorias⁵, foi seu modo de trazer à tona aquilo que há de mais profundo e marcante na existência.

Contudo, é importante ressaltar que, apesar de destacar o valor da existência concreta, Kierkegaard não se identificou como um existencialista, até porque o existencialismo como corrente filosófica surge apenas no século XX. Sua intenção

⁵ A categoria kierkegaardiana, longe de ser como em Kant uma estrutura do entendimento, designa primordialmente o esforço do entendimento em face do incompreensível (Farago, 2006, p. 166).

não era criar uma doutrina homogênea pela qual pudesse propagar e obter discípulos.

Kierkegaard não era um existencialista, mas um pensador da existência. Ele era um pensador da situação humana, vivendo o árduo processo de concretizar a possibilidade de torna-se um si mesmo que fora doado pela providência. Tornar-se um si mesmo eis a tarefa, poderia resultar na síntese do pensamento do peripatético nórdico (Redyson; Almeida; Paula, 2007, p. 10).

É interessante notar que em *Migalhas Filosóficas*, logo no prefácio, Johannes Climacus, um dos pseudônimos de Kierkegaard, apresenta aquilo que está nas mãos do leitor, como simples migalhas. Destacando que em nada o presente folheto tem a acrescentar ou a inaugurar, no campo da ciência atual (Kierkegaard, 2011).

O próprio posicionamento de Kierkegaard se mostra fortemente influenciado por Sócrates, que de igual modo parte da premissa de não ter nada para ensinar a ninguém. Algo melhor do que ensinar Kierkegaard julgava fazer, isto é, ele desenvolvia reflexões de modo provocativo e irônico, que fugia totalmente dos parâmetros dos mestres da academia. Kierkegaard não desejava ser identificado como um filósofo de determinada corrente filosófica.

Isto posto, percebemos até aqui duas principais questões que nos ajudam a compreender por que Kierkegaard é Kierkegaard. Podemos compreender ainda que brevemente que Kierkegaard, se tornou o pensador que foi por, em primeiro lugar, escolher refletir a respeito dos problemas presentes em seu tempo e segundo, por se posicionar de maneira singular diante deles.

A diferença encontrada no pensamento deste autor, se destaca justamente por ele ter percorrido o caminho inverso da maioria dos seus contemporâneos. Enquanto a atenção do seu tempo estava direcionada em compreender e explicar as coisas a partir do modelo objetivo, abstrato e universal, Kierkegaard se debruçou por refletir de modo subjetivo, concreto e particular. Enquanto a razão era convocada para determinar as verdades objetivas, Kierkegaard convoca o Indivíduo a se apropriar de uma verdade ignorada, isto é, a verdade subjetiva, isto é, a verdade para si.

Longe de ser considerado um adversário da razão, Kierkegaard compreendia que havia problemas primordiais emergindo da existência que estavam passando

despercebidos. Assim como nenhum autor deve ser retirado do seu contexto histórico, Kierkegaard também não deve ser tomado fora dos problemas de seu tempo.

Quando não se toma Kierkegaard apenas como “exceção”, mas sim como um eminente fenômeno dentro do movimento histórico da época, então mostra-se que sua “singularidade” não era de modo algum isolada, mas uma reação extensa e de múltiplos tons às condições do mundo daquele momento (Lowith, 2014, p. 134).

As discussões que Kierkegaard mantinha em suas obras tratavam de assuntos pertinentes ao seu tempo, que tocavam tanto a religião estatal da Dinamarca (cristianismo), como também, se direcionava aos intelectuais e eruditos do âmbito filosófico.

Suas críticas eram contundentes e o pensador dinamarquês não se preocupava em causar uma má impressão. “Com efeito, ele toma Sócrates como seu modelo na tentativa de criticar sua própria cultura dinamarquesa e seu conceito de religião no século XIX” (Stewart, 2017, p. 18).

Não é por acaso que um dos recursos literários mais usados por Kierkegaard em suas obras, foi a ironia. Por meio dela, ele falava o inverso do que realmente muitas vezes pensava, com a finalidade, a princípio, de chocar seu leitor com suas afirmações, mas em contrapartida, despertar a reflexão pessoal e subjetiva a respeito do conteúdo abordado.

Ora, distinguimos no pensamento kierkegaardiano, dois modos de comunicação. Um está ligada ao conhecimento objetivo, que Kierkegaard nomeou por comunicação direta e a outra está ligada ao conhecimento de apropriação subjetiva, denominada por comunicação indireta.

Na comunicação direta, é transmitido o resultado de proposições que são indiferentes ao indivíduo. Ele não precisa tomar nenhum tipo de decisão frente ao conteúdo. A reflexão objetiva apenas o leva à especulação a respeito do objeto.

Em contraposição, temos a comunicação indireta. Nela, não são fornecidas ao leitor proposições afirmativas a respeito de determinado conteúdo. Sua intenção principal consiste em gerar no indivíduo uma dupla reflexão, a respeito do conteúdo

e a respeito de si mesmo. Visto que a comunicação indireta visa mobilizar a vontade, que por conseguinte, leva à ação.

É seguindo nesta direção que a obra pseudonímia de Kierkegaard é apresentada ao leitor por meio da comunicação indireta, com o objetivo de levá-lo a uma decisão existencial autônoma e pessoal (Oliveira, 2014).

O recurso da pseudonímia foi bastante usado por Kierkegaard em suas obras estéticas, como *Temor e Tremor*, *A Repetição*, *Conceito de angústia*, entre outras, como aponta Paula (2009a). Seu objetivo, de modo geral, consistia em se afastar do conteúdo abordado, com a permissão de falar com mais expressividade, independentemente de suas crenças pessoais.

Deste modo, cada pseudônimo de Kierkegaard possui sua lógica própria como também suas próprias crenças. Contudo, a característica comum que marca cada pseudônimo, é justamente a forma indireta de se comunicar. Nestas obras, o leitor é conduzido a decidir sobre o que é verdadeiro e falso, pois ele é impelido a uma decisão frente a reflexão existencial exposta.

É importante ressaltar que Kierkegaard não criou pseudônimos para se esconder por trás deles. Ele não tinha o interesse de ocultar quem havia criado tais pseudônimos ou editado determinadas obras. Era uma ação bastante comum nos jornais da época. Seu objetivo era não misturar suas crenças pessoais com aquilo que ele desejava provocar como reflexão em seus leitores.

Isto posto, percebemos que a reflexão kierkegaardiana, efetuou uma ruptura com o que até então estava estabelecido.⁶ Kierkegaard não seguiu o pensamento racionalista e objetivo de sua época. A valorização da existência e o destaque para o indivíduo, permitiu que muitos pensadores fossem influenciados pelo seu pensamento.

Tanto na filosofia como na teologia, surgiram novos movimentos inspirados nas problemáticas iniciadas por Kierkegaard.

Gilles Deleuze afirma que Kierkegaard e Nietzsche inauguraram uma nova filosofia e são, segundo Jean Wahl, os mestres da dialética

⁶ Não é por acaso que Karl Lowith (1897-1973), em seu livro “De Hegel a Nietzsche” definiu o subtítulo do mesmo como: “A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX Marx e Kierkegaard”.

existencial. Paul Ricoeur questiona se é possível filosofar depois de Kierkegaard, Hannah Arendt afirma que a importância de Kierkegaard para a posteridade é mais significativa do que a de Marx e que nenhum filósofo que aborda a problemática existência permaneceu imune a sua influência (Redyson; Almeida; Paula, 2007, p. 8).

Pelo fato de Kierkegaard se considerar um pensador livre, suas contribuições puderam alcançar diversas áreas do conhecimento. Suas obras e ideias contribuíram para uma nova perspectiva da filosofia, teologia, literatura e até da psicologia, permitindo desse modo, o avanço qualitativo a partir de críticas e reflexões.

Como afirma Valls (1989), suas ideias alcançaram e influenciaram pensadores tão distintos como Paul Tillich, Karl Barth, Lacan, Wittgenstein, Heidegger, Jaspers, Sartre, Levinas, Hannah Arendt entre outros.

Veremos a seguir uma das reflexões kierkegaardianas que assumiu grande destaque entre seus leitores. A problemática entre fé e razão é colocada por Kierkegaard de modo excepcional, por meio do Indivíduo Abraão. Através do episódio do patriarca, Kierkegaard demonstrará o paradoxo da fé e seu conflito com a vida ética.

1.2 Prelúdios de um problema

Kierkegaard é um pensador que tem por interesse diversas áreas do conhecimento. Suas obras apontam sua inclinação pela literatura, seu apreço pela filosofia, sua inserção desde a infância e entusiasmo com cristianismo e assim por diante.

No entanto, é visível no corpus kierkegaardiano a predominância do aspecto religioso. Percebemos isso no desenvolvimento de suas obras e na ênfase que ele dá especialmente à religião cristã. A natureza da fé e suas implicações, por exemplo, pertencem ao grupo de assuntos aos quais Kierkegaard se dedica a examinar. Ele mesmo, em sua obra “Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor” afirma ser um autor religioso:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema de tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (Kierkegaard, 1986, p. 22).

Percebemos que em sua obra “Migalhas Filosóficas”, Kierkegaard ressalta mais uma vez sua relação com o conteúdo religioso. Nela o autor demonstra exhaustivamente a diferença entre o projeto socrático e o projeto cristão. A questão central que conduz todo o desenvolvimento da obra foi formulada da seguinte forma por Kierkegaard: “Em que medida pode-se aprender a verdade”?⁷

No decorrer da análise, Kierkegaard demonstra que no projeto socrático a verdade está dentro do homem, em oposição ao projeto cristão, pois nele a verdade está em Cristo, e, portanto, fora homem. Ao término da obra João Clímacus, chega a seguinte consideração:

Este projeto ultrapassa, indiscutivelmente, o socrático, coisa que se mostra em cada ponto. Que seja ou não, por isso mais verdadeiro do que o socrático, é uma questão completamente diferente, que não se deixa decidir no mesmo alento, dado que aqui admitiu-se um novo órgão: a fé, e uma nova pressuposição: o instante, e um novo mestre: o deus no tempo, sem os quais verdadeiramente eu não teria ousado apresentar-me ante a inspeção do grande mestre da ironia, admirado através de milênios, de quem me aproximo com o coração saltando de entusiasmo como diante de mais ninguém (Kierkegaard, 2011, p. 149).

A presente afirmação exemplifica o interesse que o pensador dinamarquês possuía pelas questões religiosas. Através de uma abordagem envolvente e nem um pouco dogmática, ele desperta interesse de diversos leitores. Por meio da relação entre Sócrates e Cristo e a descrição dos seus projetos, Kierkegaard demonstra uma relação da própria filosofia com religião, assim como suas diferenças cruciais. Não obstante, ele não deixa de ressaltar o aspecto irônico ao denominar sua reflexão como “migalhas”.

Podemos salientar ainda a sua obra “Pós-Escrito às migalhas filosóficas vol. I”, onde Kierkegaard através do seu pseudônimo Johannes Clímacus, dirige duras críticas ao método objetivo como acentuamos anteriormente. Kierkegaard pretendia

⁷ (KIERKEGAARD, 2011, p.29)

evitar que a fé fosse apropriada a partir do método objetivo, e por conseguinte, fundamentada a partir de critérios racionais, ao invés de ser apropriada por meio da subjetividade do indivíduo.

O pensador da subjetividade, julgava que a investigação objetiva, não leva o indivíduo a uma decisão frente ao conteúdo. Uma das características deste modo de investigação, é o desinteresse particular, como podemos conferir:

Sua observação pretende ser objetiva, desinteressada. No que tange à relação do sujeito com a verdade reconhecida, aí se supõe que, tão logo a verdade objetiva tenha sido alcançada, a apropriação fica sendo coisa de pouca monta, segue como um brinde, e em última análise, tudo que tem a ver com o indivíduo é indiferente (Kierkegaard, 2013, p. 27).

Diante da investigação objetiva e desinteressada, sem envolvimento particular com o conteúdo, não pode haver a possibilidade de uma escolha do indivíduo frente ao objeto. Para Kierkegaard, a decisão é essencial para a apropriação existencial, como para o relacionamento com o divino. Em vista disto, vejamos ainda que brevemente, a relevância da escolha no pensamento kierkegaardiano.

Ora, a escolha em Kierkegaard possui um caráter determinante, visto que é por meio dela que se tem a possibilidade de se tornar si mesmo. Como afirma Rocha (2015, p. 639), “o âmago do indivíduo singular é ter caráter e personalidade de tal modo que não deixe que acidentes e corrupções desviem sua tarefa de ser um si mesmo”.

A tarefa de ser si mesmo, parte em primeiro lugar de uma escolha, e essa escolha consiste em se relacionar antes de tudo, consigo mesmo, visto que nisto consiste, o eu do homem segundo Kierkegaard (1974). Nesta relação, está a possibilidade dada ao indivíduo de se tornar si mesmo, ou como, citado acima, um “Indivíduo singular”.

Kierkegaard encara a existência como um universo de possibilidades e diante delas está o homem, que ao se deparar com opções distintas, é responsável por fazer escolhas e tecer assim, o seu modo de existir. “Cada decisão mobiliza a pessoa integralmente: este é o segredo do poder paralisante da existência como possível” (Le Blanc, 2003, p. 51).

A escolha demonstra deste modo, a responsabilidade do indivíduo consigo mesmo e com seu modo de existir. Nos três modos de existência apresentados na filosofia kierkegaardiana, como existência estética, ética e religiosa, cada uma delas demonstra a forma pela qual os indivíduos escolhem.

O esteta, por exemplo, “só segue os caprichos de sua sensibilidade, e a existência, para ele é acaso. Ignora a qual prazer seus caprichos o levarão” (Le Blanc, 2003, p. 57). Este modo de existência, escolhe não escolher; é guiado pela imediatidade e não possui responsabilidade consigo, com os outros ou com Deus.

Por outro lado, na existência ética, o homem decide escolher, “a principal característica do ético não é escolher isto ou aquilo, mas escolher o fato de escolher, ou seja, comprometer-se concretamente com a existência” (Le Blanc, 2003, p. 62). O homem ético assume a responsabilidade de suas decisões, como examina com cuidado suas possibilidades.

Por fim, o estágio religioso ultrapassa o estético e o ético, o homem religioso não se limita aos deveres do homem ético, sua relação com Deus é superior. Sua escolha consiste em escolher aquilo que agrada a Deus e não a ele. Veremos com mais detalhes o modo de ser do homem religioso no próximo capítulo. Contudo, é importante ressaltar que “o essencial do religioso é a relação absoluta da subjetividade com o Absoluto” (Le Blanc, 2003, p. 70).

Colocado, pois, a relevância da decisão no pensamento kierkegaardiano, retomemos o raciocínio a respeito da investigação objetiva. Ora, sem espaço para que o indivíduo se relacione com a verdade do conhecimento objetivo, não é possível nenhum tipo de apropriação existencial. Este método, contudo, já havia sido adotado pela maioria dos teólogos e pensadores do seu tempo.

Uma inversão, deste modo, estava ocorrendo. Primeiro, os indivíduos careciam de ter certeza a respeito do conteúdo das escrituras, por exemplo, para depois por meio do convencimento através da objetividade da investigação, abrir espaço para crer. O movimento descrito, no entanto, não é aceitável para Kierkegaard, pois chegar a crer por meio da especulação racional é inconciliável com a própria natureza da fé.

É importante destacar, porém que, mesmo diante das agitações que as críticas causam, as observações de Kierkegaard terminaram por contribuir de modo significativo para o pensamento teológico posterior. Suas contribuições foram de tal maneira significativas, que passaram a ser evocadas como referências entre os teólogos, principalmente na Alemanha.

Diante do exposto, não há como negar que o pensamento religioso de Kierkegaard acompanha suas reflexões. No entanto, precisamos considerar uma perspectiva peculiar do seu modo de refletir. Não devemos desconsiderar que o autor é um pensador da existência humana em geral e não reflete sobre ela de modo dualista ou por oposições no sentido hegeliano. Analisemos melhor o que isto significa.

A tendência dualista de separar os opostos e, por conseguinte, contrapor conceitos, pensamentos e escolas, dificultou enxergarmos as relações, desdobramentos e consequências que um pensamento pode ter sobre o outro. Dito de outro, quando pensamos de modo dualista, perdemos a riqueza que as relações podem proporcionar.

No caso de Kierkegaard, basta observarmos o quanto ele foi classificado ora como teólogo, ora como filósofo; com a intenção de determiná-lo a uma categoria que não dava conta do seu modo de existir e de refletir. A respeito dos modos que Kierkegaard é tomado e, portanto, categorizado, é interessante observarmos a seguinte consideração.

[...] parece haver um Kierkegaard para cada intérprete. Longe de querer, neste espaço, competir pelo método mais apropriado e dizer qual desses “Kierkegaards” é o mais verdadeiro – o que seria tão convenientemente equivocado quanto escolher entre Climacus e Anticlimacus, por exemplo – acredito, ao contrário, que se trata de um pensador tão plurivalente que são necessários, de fato, muitos e diferentes intérpretes, com métodos por vezes contrários e interesses assumidamente distintos, para que nossa geração e tradição interpretativa chegue, ao menos idealmente, próximo de apreender a totalidade do seu pensamento (Teixeira, 2021, p. 11).

A afirmação acima, corrobora, pois, com a ideia de uma pluralidade no pensamento kierkegaardiano, que pode enriquecer as reflexões e contribuir com diferentes ramos de interesse. Desta maneira, salientando a relação entre o caráter

filosófico e religioso do autor, compreenderemos os problemas que ele se colocou a refletir e o modo pelo qual se colocou a responder.

Em outras palavras, a presente relação nos orientará na questão que está a ser desenvolvida no próximo item, ou seja, a relação da fé e a angústia de Abraão. Veremos mais acuradamente a riqueza desta reflexão filosófica, a partir de um conteúdo religioso, que apresentado por Johannes de Silentio, demonstrará as implicações éticas de tal ação.

1.3 A angústia do cavaleiro da fé

A obra de Kierkegaard “Temor e Tremor” de 1843, assinada pelo pseudônimo Johannes de Silentio, é uma das mais célebres. Nela, o autor aborda com profundidade a história do patriarca Abraão, enfatizando o momento de sua vida que o consagrou como pai da fé. Kierkegaard direciona a sua reflexão para a conduta de Abraão diante da ordem divina de sacrificar o seu único filho, Isaque.

A reflexão kierkegaardiana a respeito do patriarca, se apresenta de modo bastante peculiar e é exposta de duas formas. Em uma delas, Kierkegaard se dedica em apresentar a condição interior, ou seja, o autor analisa de que forma um homem ético, como Abraão, experimenta o processo interno de obedecer a uma ordem absurda do ponto de vista moral. Por outro lado, Kierkegaard destaca as implicações práticas de obedecer a esta ordem, abordando o seu significado tanto do ponto de vista ético como religioso.

Em vista disso, tomaremos como parâmetro, de igual modo, essas duas formas de análise; e observaremos como elas contribuirão para a reflexão dos desafios éticos e religiosos. Dito isso, vejamos especificamente o episódio de Abraão.

1. Depois dessas coisas, pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão! Este lhe respondeu: Eis-me aqui!

2. Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei.

3. Levantou-se, pois, Abraão de madrugada e, tendo preparado o seu jumento, tomou consigo dois dos seus servos e a Isaque, seu filho; rachou lenha para o holocausto e foi para o lugar que Deus lhe havia indicado.

4. Ao terceiro dia, erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe.

5. Então, disse a seus servos: Esperai aqui, com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós.

6. Tomou Abraão a lenha do holocausto e a colocou sobre Isaque, seu filho; ele, porém, levava nas mãos o fogo e o cutelo. Assim, caminhavam ambos juntos.

7. Quando Isaque disse a Abraão, seu pai: Meu pai! Respondeu Abraão: Eis-me aqui, meu filho! Perguntou-lhe Isaque: Eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?

8. Respondeu Abraão: Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto; e seguiam ambos juntos.

9. Chegaram ao lugar que Deus lhe havia designado; ali edificou Abraão um altar, sobre ele dispôs a lenha, amarrou Isaque, seu filho, e o deitou no altar, em cima da lenha;

10. e, estendendo a mão, tomou o cutelo para imolar o filho.

11. Mas do céu lhe bradou o Anjo do Senhor: Abraão! Abraão! Ele respondeu: Eis-me aqui!

12. Então, lhe disse: Não estendas a mão sobre o rapaz e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho.

13. Tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os arbustos; tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho.

14. E pôs Abraão por nome àquele lugar — O Senhor Proverá. Daí dizer-se até ao dia de hoje: No monte do Senhor se proverá.

15. Então, do céu bradou pela segunda vez o Anjo do Senhor a Abraão

16. e disse: Jurei, por mim mesmo, diz o Senhor, porquanto fizeste isso e não me negaste o teu único filho,

17. que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar; a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos,

18. nela serão benditas todas as nações da terra, porquanto obedeceste à minha voz.

19. Então, voltou Abraão aos seus servos, e, juntos, foram para Berseba, onde fixou residência (Bíblia [...], 2018, Gênesis 22:1-19).

O episódio bíblico acima é apresentado na abertura da obra, e são oferecidas ao leitor quatro versões possíveis do acontecimento. Kierkegaard aborda que certo homem, ao se dedicar a refletir sobre a história do patriarca, imagina certas variedades deste episódio. De acordo com Paula (2008), este homem é entendido

por uma tradição como o próprio pai de Kierkegaard, que foi o primeiro, provavelmente, a tornar conhecida a história de Abraão à Kierkegaard. Porém, não é possível ter certeza a respeito desta questão, o que se destaca, entretanto, como característica comum das reflexões deste homem, é que em nenhuma das versões Abraão pode ser compreendido.

A incompreensão do comportamento de Abraão é um dos aspectos centrais da reflexão kierkegaardiana que será desenvolvido adiante. Contudo, perante a existência paradoxal de Abraão e a grandeza da sua fé, Kierkegaard se vê impelido, como os gregos, a realizar um elogio à Abraão.

E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor – mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio (Kierkegaard, 1974, p. 260).

Kierkegaard enxerga em Abraão um homem digno de elogio, mas em compensação, critica aqueles⁸ que anunciam sua história de cor, mas não tem insônias por causa de Abraão.

Em outras palavras, o pensador dinamarquês aponta que, estes se esqueceram da característica essencial da experiência do patriarca, deixando de mencionar a angústia que, para Kierkegaard, é indispensável quando se retoma o modo de existir de Abraão. A respeito disto Kierkegaard enuncia:

O que se omite na história do patriarca? A angústia. Porque, enquanto para com o dinheiro não tenho nenhuma espécie de obrigação moral, o pai está ligado ao filho pelo mais nobre e mais sagrado vínculo (Kierkegaard, 1974, p. 266).

É interessante ressaltar que o pensador dinamarquês, além de encarar Abraão como o pai da fé, não deixa por outro lado, de tomá-lo como o pai de Isaque. É por meio desta compreensão que os desdobramentos da reflexão ética e religiosa, se colocam.

Se tomarmos Abraão apenas como cavaleiro da fé, corremos o risco de analisar sua história superficialmente, pois acabamos por perder de vista a tensão

⁸ Referência aos bispos da igreja luterana de Copenhague.

que existe entre o fato de Abraão ser pai da fé, e ao mesmo tempo, possuir uma obrigação moral com Isaque.

Quando Kierkegaard se recusa a aceitar que falem sobre Abraão sem ressaltar sua angústia, o autor se refere a essa tensão entre uma situação e outra. Abraão é consciente de sua condição e dos seus desafios, tanto éticos como religiosos, e para Kierkegaard, é nessa consciência do seu estado que reside a angústia. Dito isto, vejamos mais detalhadamente como Kierkegaard define a angústia e como ela se apresenta na existência de Abraão.

Foi na filosofia kierkegaardiana que a importância filosófica do conceito de angústia, foi admitida e amplamente explorada de acordo com Gouvêa (2000). Notamos a dimensão da sua significância mais especificamente, na obra “*O conceito de angústia*”, escrita pelo pseudônimo, Vigilius Haufniensis⁹. Vejamos, pois, a definição que “*O Conceito de angústia*” nos oferece:

Por isso, devo chamar a atenção sobre sua total diferença do medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade (Kierkegaard, 2010, p. 45).

Kierkegaard trata, em primeiro lugar, de desassociar o medo da angústia. Para o pensador dinamarquês, o medo possui um objeto determinado, o medo do homem está direcionado a algo concreto. Em contrapartida, a angústia não possui um objeto determinado.

O indivíduo se angustia em vista do nada, ora, este nada é compreendido na filosofia kierkegaardiana, como pura possibilidade. A possibilidade ainda não é, sendo assim, a angústia deste indivíduo está baseada na consciência de saber que pode alguma coisa, mesmo sem ter certeza do que exatamente pode.

A consciência humana de poder realizar algo, é de acordo com a afirmação acima, a realidade da liberdade. Diante das possibilidades e por conseguinte, diante das possíveis escolhas, é que o homem se angustia, como confirma Roos (2009, p. 72):

⁹ É importante salientar que Kierkegaard, a depender da obra e do pseudônimo, toma alguns dos seus conceitos de variadas formas.

De acordo com Vigilius Haufniensis, o ser humano se angustia diante da possibilidade de efetivar suas possibilidades. O que angustia é a possibilidade. Mas a possibilidade é em si desconhecida e, nesse sentido, é nada; o objeto da angústia é nada. Por isso a angústia é diferente do medo, que tem um objeto fixo e determinado.

A angústia deste modo, constitui a existência do homem, pois independente do seu modo de existir as possibilidades estarão diante dele. Abraão impulsionado pela fé, escolheu uma das possibilidades, isto é, obedecer a Deus. No entanto, devemos considerar que mesmo diante de uma ordem divina, ainda assim, Abraão tinha a possibilidade de desobedecer.

Kierkegaard destaca que Abraão é homem e como homem, se angustiou como qualquer outro. Segundo Paula (2008), sua angústia se manifestou por meio do seu silêncio¹⁰.

Podemos destacar que Kierkegaard em pleno século XIX, toma como referência alguém que não fugiu da sua angústia e logo não exitou em escolher. Esta é uma ação fundamental para o pensamento kierkegaardiano, pois sem escolhas, não é possível construir uma existência singular.

O que, contudo, caracteriza a escolha de Abraão, não é a angústia. Em outras palavras, o que fundamentou sua decisão frente à obediência foi sua fé. Diante das suas possibilidades, sua crença lhe garantiu uma segurança que somente o cavaleiro da fé pode possuir. As possibilidades em si não se apresentam positivas ou negativas, são apenas possibilidades, a certeza que Abraão tem que escolheu o melhor, e, portanto, o correto, somente a fé pode dar.

O que o pensador dinamarquês destaca ainda no processo de Abraão, é que após a sua escolha o patriarca ainda tem um longo caminho a percorrer para chegar ao monte Moriah, onde oferecerá Isaque em sacrifício. Neste percurso, Abraão caminha com duas coisas dentro de si, a angústia e a fé. Conforme assegura Le Blanc (2003, p. 82), “a angústia é consubstancial ao homem”, assim sendo não há como se livrar dela, todavia, como cavaleiro da fé, é capaz de prosseguir ainda que em silêncio, firme para o seu dever.

Diante da convicção de Abraão por meio da fé, percebemos que ela possui uma natureza completamente distinta de todo aspecto racional e além disso tem o

¹⁰ Veremos mais adiante, algumas outras razões do silêncio de Abraão levantadas por Kierkegaard.

poder radical de mobilizar a ação, como determinar o modo de ser de um Indivíduo. Em vista disso, trataremos de observar no que consiste a natureza da fé e quais são as suas principais características.

CAPÍTULO 2 – A NATUREZA DA FÉ E SUAS CARACTERÍSTICAS

Refletir a respeito da fé em nossos tempos parece ser algo dispensável; não obstante, se encarada seriamente, pode se tornar uma das tarefas mais desafiadoras. Isso se dá em virtude de a fé estar ligada geralmente a situações limites da existência. Em outras palavras, recorre-se à fé normalmente quando não se pode mais recorrer à razão.

Ora, por estar relacionada diretamente ao Indivíduo, a fé pertence à esfera das coisas particulares e não universais. Esta é uma posição claramente assumida por Kierkegaard, visto que a concepção de um sistema lógico da fé, construído através de um método objetivo, é contraditório para ele.

Para tratar deste modo a respeito da natureza da fé, precisamos levar em consideração seu aspecto particular e ter claro que uma reflexão subjetiva sobre a fé corresponde melhor ao que Kierkegaard se propôs a fazer ao compreender a fé a partir da história de Abraão.

Para considerarmos a natureza da fé, se faz necessário estar consciente de que a fé não é a conclusão de uma discussão científica, como Kierkegaard afirma expressamente.

Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé, através do qual a fé pode nascer (Kierkegaard, 2013, p. 35).

Kierkegaard não pretendia que sua reflexão sobre a fé fosse confundida com a investigação lógica dos teólogos hegelianos do seu tempo. Por este motivo, o autor enfatiza uma reflexão pautada em uma atitude individual, revestida de interesse infinito pelo seu objeto. Por se tratar de uma reflexão apaixonada, ela escapa ao rigor exigido do método científico. Kierkegaard investiga a fé a partir de sua subjetividade e não a partir das normas da objetividade. Inspirado pelo comportamento socrático, não determina um conceito de fé, mas apresenta aspectos da sua natureza.

Dito isso, um dos primeiros aspectos apresentado por Kierkegaard a partir de sua reflexão sobre a fé é o embate presente entre a fé e a razão. A fé pertence a uma natureza totalmente distinta da razão, ela não se permite ser absorvida pelo raciocínio lógico e nem menosprezada pela filosofia, como expressou Kierkegaard.

De nenhum modo resulta daí que, a meus olhos, a fé seja algo medíocre; pelo contrário, considero-a a mais sublime de todas as coisas e é indigno que a filosofia a substitua por outro objeto e a converta em irrisão. A filosofia não pode nem deve dar a fé; a sua tarefa é compreender-se a si mesma, saber aquilo que oferece; nada ocultar e sobretudo nada escamotear, nada considerar ninharia (Kierkegaard, 1974, p. 269).

Kierkegaard trata a fé como algo de muito valor. Para o autor é necessário admitir seu caráter transcendente e sua diferença radical em relação à razão¹¹. Entretanto, cabe ressaltar que a cisão entre fé e razão possui uma extensa história, marcada por conflitos, limites, relações e até superação de uma em detrimento da outra, o que não cabe explorarmos aqui. Todavia, vale a pena esclarecer que Kierkegaard em “Temor e Tremor” resalta a natureza da fé, mas de modo algum invalida o poder da razão. Em outras palavras, o autor enfatiza a fé como algo independente da razão.

Ora, deste modo o cenário para compreendermos a fé enquanto paradoxo está formado, tendo em vista que a racionalidade para o pensador dinamarquês, não pode acompanhar a paradoxalidade da fé.

2.1 A fé enquanto paradoxo

O conceito de paradoxo na filosofia kierkegaardiana possui um destaque especial. Kierkegaard, por enfatizar o valor da existência, acredita que certos aspectos da realidade, se apresentam, em determinados casos, como um paradoxo para pensamento.

¹¹ Estes traços aparecem claros na última grande teoria da fé que a filosofia elaborou: a de Kierkegaard. Para ele, o cristianismo inverteu a relação entre fé e ciência. Na Antiguidade clássica, a fé é algo inferior à ciência porque se refere ao verossímil; no cristianismo, a fé é superior à ciência porque indica a certeza mais elevada, certeza que se refere ao paradoxo, portanto ao inverossímil (...). (Abbagnano, 2020, p.503)

Pode-se considerar esta concepção bastante coerente, visto que se alguém afirma não compreender todas as dificuldades que o real apresenta, retrata uma certa sabedoria nesta admissão; visto que seria mais duvidoso acreditar em um pretenso conhecimento geral.

Kierkegaard (2011), em “Migalhas Filosóficas”, expõe que quando algo se apresenta como impensável para a inteligência do homem, significa que este se encontra diante de um paradoxo. A fim de exemplificar a ideia kierkegaardiana de paradoxo, tomemos aquilo que ele chamou de paradoxo absoluto: “a proposição: deus existiu sob a forma humana, nasceu, cresceu, etc é bem o paradoxo absoluto [...]” (Kierkegaard, 1978, p. 246).

Percebemos que o conceito de paradoxo para Kierkegaard está ligado à incapacidade que o pensamento possui de apreender algo com base nos seus princípios básicos de compreensão.

O paradoxo absoluto apresentado por Kierkegaard ilustra a incongruência que o pensamento encontra na exposição de um deus-homem. Quando se faz referência à deus, e ao mesmo tempo, o reconhece como homem, a primeira ação básica do pensamento é distinguir homem de deus. Dito de outro modo, deus é deus e homem é homem; não se pode tomá-los como um só ao mesmo tempo¹².

É próprio do paradoxo não ser medido pela inteligência e, por conseguinte, ultrapassar a sua capacidade de mensurar; se não fosse assim, não se estaria diante de um paradoxo.

A mediação feita pela inteligência entre a realidade e a forma como a apreendemos, é extremamente importante para a nossa organização na própria existência. Almeida e Redyson (2010, p. 104) corroboram com esta concepção, afirmando que “a mediação tem toda sua validade e é insubstituível para diagnosticar e determinar o mundo físico, a natureza, a Lógica”. No entanto, quando esta inteligência depara com o paradoxo, seu modo de operar é paralisado.

Dito isso, quando Kierkegaard se coloca a refletir a respeito da conduta de Abraão, observa que a fé é também um paradoxo que o pensamento não pode alcançar por sua própria capacidade. Sobre o patriarca, Kierkegaard expressa o seguinte:

¹² A referência ao deus homem, feita por Kierkegaard está ligada diretamente ao Cristo, que sendo Deus existiu em forma humana. Este é o paradoxo absoluto do cristianismo.

Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura de um cabelo (Kierkegaard, 1974, p. 269).

Percebemos, em primeiro lugar na descrição kierkegaardiana, que existe um esforço do pensamento em compreender aquilo que desafia sua própria capacidade. Contudo, diante do paradoxo, o pensamento se mostra insuficiente, pois a substância da vida de Abraão escapa a todos os instrumentos do entendimento. Abraão é este homem que está prestes a matar o próprio filho, crendo que Deus o pede em sacrifício. Além de estar decidido a fazê-lo, o patriarca acredita que ainda que mate Isaque, o receberá novamente.

Onde podemos encontrar coerência humana, racional e lógica neste comportamento? Precisa-se admitir que estamos diante do paradoxo da fé, pois ela é este parado capaz de santificar um crime em um ato santo e agradável a Deus (Kierkegaard, 1974).

A conduta de Abraão está em discordância com tudo que pertence a esta realidade finita, visto que seu comportamento é irreduzível às categorias do pensamento. Abraão não pode ser compreendido por ninguém, seu ato só encontra consonância consigo mesmo e com Deus, dado que parte de uma relação pessoal de fé.

Kierkegaard destaca que do paradoxo não se pode extrair nenhuma regra de vida, pois para se admitir uma certa conduta, se faz necessária uma investigação objetiva de tudo que é constante e variável, para assim transformá-la em uma regra geral passível de reprodução. Sem sombra de dúvida, na perspectiva kierkegaardiana, não há conduta mais aversa à fé do que sua generalização, se reconhecermos, como Kierkegaard, que ela pertence ao campo da interioridade de um indivíduo.

Dito de outro modo, o pensador dinamarquês enfatiza que “ilude-se aquele que imagina chegar à fé considerando a sua história até o fim [história de Abraão]; em tal caso, ao pretender extrair do paradoxo uma regra de vida, e pondo de parte o primeiro movimento da fé [veremos adiante], engana Deus” (Kierkegaard, 1974, p. 271).

Kierkegaard esclarece que a fé não é algo que se aprende, nem, portanto, algo que se analisa para se reproduzir. A cada passo da sua reflexão sobre Abraão, o autor afirma se encontrar impressionado, e seu pensamento não se sente mais seguro à medida que avança na sua reflexão (Kierkegaard, 1974). O próprio cavaleiro da fé se encontra em completo silêncio, pois não tem o que explicar. Diante daquilo que o pensamento não pode compreender, de igual modo, a linguagem não pode expressar.

Diante, porém, da resistência de um paradoxo, Kierkegaard destaca algo bastante curioso a seu respeito, que consiste inclusive em uma das marcas fundamentais da sua filosofia. Kierkegaard identifica o paradoxo como a paixão do pensamento e expressa isso da seguinte forma: “não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (Kierkegaard, 2011, p. 59).

O paradoxo na filosofia kierkegaardiana não é desprezado, muito menos encarado como algo a ser superado e reduzido pela razão e sua lógica. Quando um pensador se depara com um paradoxo que lhe desperta interesse, uma profunda reflexão pode surgir a partir deste fascínio.

O pensamento se sente atraído pelo paradoxo, mesmo sabendo que essa atração não resultará em uma conclusão positiva a respeito de seu objeto; entretanto, permanece sendo sua fonte de interesse. Ao mesmo tempo que a inteligência se sente chocada com paradoxo, por outro lado, sente-se atraída por ele. Entretanto, vale ressaltar que como o fez Marques (2013), que o paradoxo não existe em si mesmo, mas ele aparece como paradoxo para o pensamento limitado. Quem reconhece o paradoxo é a própria inteligência, não por sua força ou poder, mas por sua incapacidade diante do incognoscível.

A fé, enquanto paradoxo, desperta naqueles que se interessam por ela reflexões abundantes, que permeiam não apenas a vida interior, mas também determina sua postura diante da existência.

Observamos diante do que foi exposto até aqui que a fé, enquanto paradoxo, não está submetida para ser resolvida ou compreendida no sentido estritamente racional. Consideramos que uma das suas tarefas consiste em engendrar uma

reflexão subjetiva no Indivíduo e, por consequência, atrair aqueles que se interessam pela riqueza da fé como paradoxo.

A vida de Abraão, além de ser considerada por Kierkegaard como a personificação da fé, notamos nela também a expressão manifesta do paradoxo da fé. Se Sócrates, para Kierkegaard, é a primeira manifestação da ironia, podemos conjecturar que Abraão é a manifestação por excelência da fé.

Além de enfatizar o caráter paradoxal da fé, Kierkegaard também apresentará fé como absurda, como veremos a seguir.

2.2 A fé e o absurdo

A relação da fé com o conceito de absurdo, se coloca como primordial para o entendimento da natureza da fé, como também, para a compreensão dos movimentos realizados pelo cavaleiro da fé.

Para o pensador dinamarquês, “O absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisto” (Kierkegaard, 1974, p. 278).

Há um ponto em comum nas três características da fé que estamos a abordar, em todas elas há um afastamento nítido da razão. É neste sentido que Kierkegaard trata de deixar diferenciado o absurdo, daquilo que é inverossímil, inesperado e imprevisível, dado que em todas essas outras, existe um grau de coerência racional e possibilidade de sua realização.

Quando Kierkegaard por meio da análise do comportamento de Abraão, personificado como o cavaleiro da fé, afirma que ele agiu por conta do absurdo, percebemos que sua ação não tem nenhum fundamento na razão. A própria natureza da razão, não aceita tal comportamento. A fim de esclarecer o absurdo da fé, vejamos alguns momentos específicos da vida do patriarca que elucida esta concepção.

Abraão começa a experimentar o caráter absurdo da fé, ao acreditar na promessa feita por Deus que ele e sua esposa Sara, em idade avançada, iriam gerar um filho. De modo surpreendente, aquilo que era improvável se tornou real, Abraão

e Sara se tornaram pais. Todavia, o momento absurdo por excelência ainda estava por vir.

Aquele que deu a vida a Isaac, agora pede para o próprio pai tirá-la. Entretanto, o absurdo exposto por Kierkegaard não se encontra no fato de Deus requerer Isaac em sacrifício, pois, de acordo com (GOUVÊA, 2000) era comum na época os filhos serem sacrificados aos deuses.

A fé revelada por meio do absurdo, consiste em acreditar que o próprio Deus voltaria atrás e lhe daria seu filho novamente, apesar de não saber como.

Durante todo esse tempo conservou a fé, acreditou que Deus não lhe queria exigir Isaac, estando, no entanto, disposto a sacrificá-lo se tal fosse indispensável. Acreditou no absurdo, porque tal não faz parte do humano cálculo. O absurdo consiste em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar a sua exigência no instante seguinte (Kierkegaard, 1974, p. 270).

Não temos afirmação alguma no texto bíblico que Deus diz à Abraão que seu filho seria devolvido a ele, contudo, o patriarca, creu que assim seria. Aquilo que é absurdo, não pode ser tomado como possibilidade no mundo finito, ele se mantém fora de tudo aquilo que é razoável. Como expressa Kierkegaard, o absurdo está, por conseguinte fora do cálculo humano. A fé pautada no absurdo, fez com que Abraão crescesse até na ressurreição de Isaac. Para o cavaleiro da fé, a realização do absurdo é possível, mas somente por meio da fé.

Kierkegaard vai enfatizar que o cavaleiro da fé, não acredita na realização do absurdo apenas no mundo infinito, isto seria até mais simples de aceitar. Porém, porque ele é consciente da sua impossibilidade na perspectiva finita, é que ele exerce sua fé em virtude do absurdo, pois enxerga a sua possibilidade no mundo finito.

Porém, pelo contrário, do ponto de vista do infinito, subsiste a possibilidade no seio da resignação; mas esta posse é, também, uma renúncia sem ser entretanto por isso um absurdo para a razão, visto que esta conserva o direito de sustentar que, no mundo finito onde ela é soberana, a coisa é e continua a ser uma impossibilidade. O cavaleiro da fé tem também lúcida consciência desta impossibilidade; só o que pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé (Kierkegaard, 1974, p. 270).

A afirmação acima corrobora a ideia de que no mundo finito, a razão continua por ser soberana e governar todas as coisas, admitindo a impossibilidade do absurdo. Contudo, acreditar que na realidade finita e, portanto, temporal, o absurdo seja possível, isto só pode ser por meio da fé.

Por esta razão, Kierkegaard enfatiza que Abraão não acreditava que teria Isaac de volta apenas em outra vida. Sua fé lhe garantia, que teria Isaac acima de tudo, nesta vida finita (Kierkegaard, 1974). Que garantia é esta do cavaleiro da fé, senão a certeza do absurdo?

O cavaleiro da fé não dá um salto no escuro, ele salta consciente do absurdo e salta em direção ao absurdo. A ação de Abraão em renunciar seu filho e ao mesmo tempo tê-lo de volta, elucida o que Kierkegaard denomina por movimento duplo da fé. Nele, o cavaleiro da fé realiza o movimento do infinito, para o finito.

No movimento infinito, ele entrega Isaac, renunciando seu filho, mas, em contrapartida, no movimento finito, crer que o terá novamente, por sua fé em virtude do absurdo. Ou seja, Abraão realiza o movimento duplo da fé, pois tem certeza de que, apesar de estar entregando Isaac, na verdade já o está recebendo de volta. Por isso, Kierkegaard expõe que, por causa da sua fé, Abraão não renunciou a nada e, portanto, nada perdeu: “Pela fé, a nada renuncio; pelo contrário, tudo recebo, e, o que recebo” (Kierkegaard, 1974, p. 279).

Observar a fé, por meio do episódio de Abraão, nos leva a identificar o caráter absurdo da fé, pois por meio dos parâmetros da razão, o presente movimento não é aceito. O que foi entregue e oferecido em sacrifício, não pode ser tomado de volta. Esta concepção não parte do cavaleiro da fé, mas do cavaleiro da resignação.

Kierkegaard esclarece que por diversas vezes confunde-se o movimento duplo da fé e o movimento da resignação infinita. Na resignação infinita, o cavaleiro renuncia a tudo e nada têm, pois não possui a fé que o faz crer que obterá de volta aquilo que renunciou. Este movimento para o pensador dinamarquês, ainda reside na esfera filosófica, onde em vista de algo superior o indivíduo realiza o movimento da resignação. Tendo em vista que aquilo de que abdicou não receberá novamente, o cavaleiro da resignação encontra seu consolo e paz, na dor da entrega (Kierkegaard, 1974).

Por outro lado, o movimento duplo da fé também exige renúncia. Este é um ponto anterior para se chegar à fé, de acordo com Kierkegaard. No entanto, ele não para na resignação infinita, mas realiza o segundo movimento, acreditando que

receberá de volta aquilo que sacrificou. A resignação infinita leva o indivíduo a uma consciência do valor eterno, mas a fé leva o indivíduo a se apropriar do que há aqui e agora.

A fé não constitui, portanto, um impulso de ordem estética, é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida (Kierkegaard, 1974, p. 278).

A fé em virtude do absurdo não pode ser confundida com os impulsos, pois presume antes de qualquer coisa a resignação. O cavaleiro da fé se lança ao absurdo consciente de tudo que está abdicando e é totalmente responsável pelo que daí deriva.

Admitir a incompreensibilidade da fé e, conseqüentemente o seu caráter absurdo, é o cerne da reflexão kierkegaardiana em “Temor e tremor”. Além dessas duas principais características da fé, vejamos ainda como Kierkegaard a compreende enquanto paixão.

2.3 A fé enquanto Paixão

O conceito de paixão tem sido compreendido pelo pensamento filosófico ao menos em três sentidos. Em primeiro lugar, como afeição; em segundo, como emoção; e, em terceiro lugar e mais presente na atualidade, como ação de controle e direção sobre toda a personalidade de um indivíduo (Abbagnano, 2020). Neste contexto, estamos nos referindo a este terceiro sentido do conceito de paixão.

Diversos conceitos no pensamento kierkegaardiano são fundamentais para a compreensão de sua filosofia. Podemos notar até aqui por exemplo, que conceitos como o de paradoxo, absurdo, fé, subjetividade, existência entre outros, perpassam por todo seu pensamento.

Kierkegaard aborda determinados conceitos com sentidos distintos a depender da obra e do pseudônimo usado, contudo, em “Temor e Tremor”, o

conceito de paixão é entendido como uma força mobilizadora e, portanto, que acaba por determinar todo o comportamento do indivíduo existente.

Podemos encontrar a presente concepção no decorrer da sua obra, enquanto expressa o comportamento do cavaleiro da fé, por exemplo. Tudo que ele realiza é movido por meio da sua paixão. Além disso, outras obras como “Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas”, reafirma a concepção predominante do conceito de paixão.

O máximo da interioridade num sujeito existente é paixão; à paixão corresponde a verdade como um paradoxo, e que a verdade se torne um paradoxo é algo que está fundamentado justamente na relação da verdade para com um sujeito existente (Kierkegaard, 2013, p. 210).

Kierkegaard afirma que a paixão está em correspondência com a verdade paradoxal do indivíduo, com isto percebemos que a paixão tem a capacidade de levar o indivíduo a descobrir e se apropriar da verdade subjetiva, que para Kierkegaard, é a verdade que todos devem descobrir.

Em vista disso, podemos relacionar que, quando Kierkegaard declara que deseja encontrar uma verdade pela qual possa viver e morrer, a presente descoberta, de acordo com seu pensamento, não é possível sem paixão.

A paixão conduz à descoberta da verdade subjetiva do indivíduo e seu caráter é paradoxal por ser superior a qualquer outra verdade objetiva. Em outras palavras, ao se apropriar da verdade subjetiva, o indivíduo a compreende como superior a qualquer outra, independente dos seus desdobramentos.

Como bem salienta Paula (2008), para Kierkegaard um sujeito existente, além de realizar a síntese entre infinito e finito, ele é afetado pela paixão. Percebemos que para o pensador da existência, não é suficiente apenas existir, é necessário ser consciente do seu modo de existir e ser compelido verdadeiramente pela paixão.

É interessante notar que o pensamento kierkegaardiano tem um interesse vivo pelo indivíduo. Seu interesse vai além da esfera conceitual ligada ao pensamento abstrato, ele procura refletir sobre o indivíduo real que se apropria da sua existência de forma apaixonada.

Dito isso, atenhamo-nos neste momento em compreender a fé enquanto paixão no pensamento de Kierkegaard estritamente em Temor e Tremor.

Tomemos como ponto de partida, o sentido de paixão adotado pelos românticos:

O romantismo aceita e adota o conceito de paixão elaborado pelos moralistas franceses e por Kant, ou seja, de que a paixão não é uma emoção ou um estado afetivo particular, mas o domínio total e profundo que um estado afetivo exerce sobre toda a personalidade (ou “subjetividade”) do indivíduo (Abbagnano, 2020, p. 862).

Analisando o modo pelo qual os românticos adotaram o conceito de paixão, podemos notar a semelhança com o entendimento kierkegaardiano. Partindo do pressuposto de que a paixão interfere profundamente no modo de ser do indivíduo, percebemos este fato realizado de acordo com a concepção de Kierkegaard na existência de Abraão.

O pensador dinamarquês no decorrer da sua obra, reflete o quanto o comportamento do patriarca estava sob o domínio da sua paixão, isto é, a fé. Ela o conduziu a obedecer de modo inquestionável e a se calar de modo absoluto. Abraão estava sob sua influência em todos os sentidos. A sua verdade subjetiva, consistia em crer em Deus apesar de qualquer situação.

Kierkegaard (1974, p. 291) afirma que: “A fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão”.

Para compreendermos melhor a referência acima, precisamos nos lembrar de que, para Kierkegaard, o indivíduo é essa junção de finito e infinito. Abraão, por meio da paixão da fé, entregou o seu melhor (movimento em direção ao infinito), mas recebeu de igual modo na temporalidade aquilo que renunciou (finito). A paixão, dessa maneira, realiza a unidade daquilo que é distinto, mas essencial para o indivíduo.

Tudo que Abraão realizou desde o início da sua jornada, foi pautado na paixão da fé. Hegel, em sua obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, afirma que nada de grande é realizado sem paixão. Kierkegaard observava que seu tempo havia se esquecido de ter paixão, até mesmo na religião não havia mais o interesse infinito pelas questões da fé. “De fato, se se exclui a paixão, a fé deixa de existir, e certeza e paixão não se atrelam juntas” (Kierkegaard, 2013, p. 35).

Para o pensador dinamarquês, a fé é a maior paixão, dado que suas exigências vão além do que é compreensível e aceitável até pela própria razão. O modo de ser do cavaleiro da fé é incomensurável com toda a realidade, pois tem um

caráter radical. Ele não pode ser compreendido, e portanto, não pode ser aceito pela ética.

A vista disso, veremos como a ética é compreendida por Kierkegaard em “Temor e Tremor”, levando em conta o conflito presente entre ela e o cavaleiro da fé. Ao analisarmos aquilo que à determina, refletiremos que não é possível o consentimento entre a ética e o cavaleiro da fé.

CAPÍTULO 3 – A ÉTICA E SEUS LIMITES DIANTE DA FÉ

3.1 O geral como instância superior da ética

Sabemos que a ética faz parte da vida em sociedade e reflete sobre os costumes e ações dos homens (Valls, 1994). Kierkegaard, de modo algum, menosprezou o comportamento ético; pelo contrário, observamos claramente em seu pensamento a relevância da ética, principalmente por compreender que ela é também um dos modos de existência.

A problemática abordada por Kierkegaard em “Temor e Tremor”, a partir daquilo que ele chamou de efusão preliminar, indica a presença de um conflito ético-religioso. Observamos, através das suas lentes, a diferença radical de uma ação julgada a partir da perspectiva da fé; e da mesma ação julgada moralmente

Este conflito demonstra que a ética pertence a uma esfera distinta da fé. Em vista disso, o primeiro termo que precisamos esclarecer nesta sessão, que influenciará todo o raciocínio a seguir, é como Kierkegaard entende a ética, especificamente em “Temor e Tremor”. A compreensão deste conceito é essencial para assimilar aquilo que foi denominado pelo autor como a suspensão teleológica da moral.

Kierkegaard (1974, p. 283) afirma expressivamente: “A moralidade está no geral. O geral é aplicado a todos”. Essa premissa expõe aquilo que o autor identifica como caráter essencialmente ético. Para Kierkegaard, o indivíduo, compreendido como 'ser imediato, sensível e psíquico', tem o seu telos no geral; é nele que o indivíduo abre mão do seu caráter individual para ser representado pelo todo. Ao se despojar da sua propriedade individual tendo em vista o geral, onde todos estão, é que o bem comum é realizado, e neste sentido nos deparamos com a ética.

A afirmação de que “o geral é aplicado a todos” nos leva a perceber que nenhum indivíduo está fora dele. Sua relevância e os benefícios usufruídos são possíveis enquanto participa do geral. Pensar o indivíduo fora dele é uma “forma

ética do mal", como coloca Kierkegaard (1974) ao retomar Hegel em sua obra "A Filosofia do Direito".

Ora, se o indivíduo, que tem seu telos na moralidade, se coloca fora dela, ele está propenso a pecar ou entrar em crise, pois para Kierkegaard, a moral participa da eterna felicidade do homem, ou seja, ela faz parte daquilo que é eterno e bom.

Para não incorrermos em implicações errôneas acerca da concepção kierkegaardiana de uma das categorias essenciais, que é o indivíduo, nos deteremos em esclarecer um dos aspectos em que Kierkegaard toma o indivíduo como oposição à multidão.

No pensamento de Kierkegaard, o indivíduo foi tomado diversas vezes como resposta a um contexto histórico-filosófico universal e massificante. Kierkegaard reconhece que ser indivíduo singular é o modo pelo qual os homens se apropriam da sua existência e assumem as responsabilidades diante das suas possibilidades.

Um dos aspectos, portanto, que o indivíduo possui no pensamento kierkegaardiano é o caráter de resistência diante de uma cultura de massa. Tendo em vista o modo generalizante dos sistemas filosóficos e da esfera política, Kierkegaard apresenta e sustenta de modo enfático o Indivíduo como categoria irreduzível a qualquer forma de nivelamento do homem.

A irreduzibilidade do Indivíduo aos grandes conjuntos e às sínteses totalizantes exprime-se muito bem nas reflexões (é verdade que pouco numerosas) de Kierkegaard sobre a política. O Indivíduo, ou o singular, tal como é apresentado em Kierkegaard, recusa energicamente que o homem, sua natureza, seus interesses e sua liberdade sejam relacionados a alguma entidade infinita, imanente ou transcendente que pretenderia absorvê-lo. Portanto, o Indivíduo opõe-se a si, à massa, ao público e à multidão (Le Blanc, 2003, p. 107).

Kierkegaard compreende que na multidão reside o aspecto impessoal e não responsável; ou seja, na multidão, o indivíduo é dissolvido e representado pelo todo, que nada assume pessoalmente. Por outro lado, em oposição à multidão, está o indivíduo que necessariamente é responsável por si e possui a verdade subjetiva, dado que a verdade, para o autor, equivale à interioridade, ou seja, aquilo que é verdade para mim. De acordo com Gouvêa (2000, p. 125) "se uma verdade ética ou religiosa é realmente verdadeira para mim, ela deve ter um efeito em minha vida,

pois, de outra forma, eu viveria na inverdade, ainda que eu a declarasse objetivamente verdadeira”.

Ressaltar, portanto, o indivíduo frente ao geral é conduzir os homens a se tornarem indivíduos, na medida em que se conscientizam de sua responsabilidade individual frente à existência.

Para o pensamento hegeliano, os grandes conjuntos representavam o nível superior que a vida do espírito poderia alcançar. Neste caso, não é de se surpreender que sua filosofia seja um sistema de pensamento bastante generalizante.

Todavia, não é o que Kierkegaard enxerga quanto à superioridade da vida, pois para ele diante do Indivíduo, o geral se conserva em segundo plano.

A filosofia hegeliana, segundo Kierkegaard não admite qualquer legitimidade interior, é o motivo pelo qual Hegel teria considerado que o geral (ou os grandes conjuntos) constitui um momento superior da vida do espírito. Já a experiência religiosa mostra, ao contrário, que essa interioridade existe e, pela história de Abraão, que ela não pode ser o objeto de mediação através da moral (ideia de suspensão teleológica da moral) (Le Blanc, 2003, p. 107).

Kierkegaard, ao refletir a respeito da vida de Abraão, demonstra que a experiência religiosa individual admite uma suspensão, ainda que temporária, do geral, em prol de algo que se coloca como superior, ou seja, a relação do indivíduo com Deus que só pode acontecer de forma absoluta. Dito de outro modo, essa relação não se dá por meio do geral; por isso, é absoluta, precisamente por não haver mediações.

Ora, diante do exposto, cabe, pois, destacar que, em "Temor e Tremor", Kierkegaard, ao se valer do termo geral, o faz em referência à moralidade do homem na qual todos compartilham. Isto quer dizer que o indivíduo não é invocado numa relação crítica diante do comportamento de massa (geral) e, conseqüentemente, político. Kierkegaard não está formulando uma crítica neste momento, mas sim uma

diferenciação do geral frente ao indivíduo (Abraão), que deixará o estágio ético tendo em vista algo superior.¹³

O pensador dinamarquês compreende que há ainda um outro modo de existência, que vai além da existência ética. Este modo de ser, autoriza o indivíduo a suspender o ético, em favor de algo superior. Porém, quando, observamos a conduta de Abraão, uma questão se coloca que pode ser elaborada da seguinte maneira:

Afinal, como compatibilizar, por exemplo, uma ética produzida consensualmente em sociedade com a figura de um indivíduo singular que, ouvindo um comando divino, parte para assassinar, se necessário for, o seu próprio filho? (Paula, 2014, p. 67).

A questão acima, confirma como o comportamento de Abraão, não é compatível com as regras da ética. Em vista disso, seguindo o raciocínio kierkegaardiano de “Temor e Tremor”, podemos levantar a seguinte hipótese.

Se Abraão é Indivíduo, conseqüentemente, ele também faz parte do geral; se faz parte do geral, deve abdicar-se de sua individualidade para se encontrar no geral e seguir o governo ético. Contudo, o seu comportamento não se adequou ao geral, pelo contrário, feriu a regra moral mais simples da paternidade. Mais surpreendente ainda, é o fato de Abraão ser tomado como pai da fé e não como um possível assassino. Sabemos que, para a ética, isto é inadmissível; contudo, porque Abraão foi louvado pelo seu ato e não punido?

“Temor e Tremor” apresenta como Abraão foi salvo e não condenado pelo seu ato, a partir do seu posicionamento de fé enquanto Indivíduo, acima do geral.

¹³ É importante pois, para o desenvolvimento do que vem adiante, o leitor levar essa distinção em consideração.

3.2 Suspensão teleológica da moral

A concepção de suspensão da moral é apresentada por Kierkegaard a partir do exemplo de Abraão; é nele que para o autor, fica claro a possibilidade de ir além da ética por meio da existência religiosa.

A história do patriarca apresenta uma existência pautada na fé. Para ter Isaac, Abraão precisou de fé; para sacrificar Isaac e ter a certeza que o teria de volta, precisou igualmente possuir fé.

De acordo com Pereira (2016, p. 48): “[...] Abraão por um lado, era um homem comum, como todos os homens, mas por outro lado, afastava-se do geral, tornando-se um dos mais conhecidos personagens bíblicos”.

Que a fé deva ser compreendida como um paradoxo, já deixamos isso claro. No entanto, não é o geral que vivencia o caráter paradoxal da fé, mas sim o Indivíduo. Para Kierkegaard, o conteúdo da fé consiste em uma ação paradoxal onde o Indivíduo se coloca acima do geral. Esta é a base que sustenta a concepção a ser abordada neste item.

Com efeito, é a fé esse paradoxo segundo o qual **o Indivíduo está acima do geral**, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como Indivíduo acima do geral. Se não é este o conteúdo da fé, Abraão está perdido, nunca houve fé no mundo, porque jamais ela passou do geral (Kierkegaard, 1974, p. 283, grifo nosso).

O movimento realizado por Abraão decorre da sua fé e, conseqüentemente, da sua obediência à ordem dada por Deus. Enquanto Indivíduo, ele não hesitou em suspender sua obrigação moral e, por conseguinte, se colocar acima daquilo que é consensualmente considerado eticamente correto.

Obedecer à ordem divina consistia em ultrapassar todos os limites impostos pela conduta ética. Portanto, depois de ter participado do geral, deveria se isolar acima dele, sem relação alguma com o que deixou para trás. Kierkegaard (1974, p. 284), afirma que Abraão “Move-se em nome do absurdo; porque o absurdo consiste em que está como Indivíduo acima do geral”.

Ora, se o geral é tomado como o lugar onde todo Indivíduo deve estar e assim efetivar seu telos, não estar nele e se colocar acima do mesmo é um absurdo, algo, contudo, bastante característico da fé.

Diante dessas circunstâncias não pode haver nenhuma associação entre o pai da fé e o geral. Sua experiência de fé, para a moral que guia o geral, é racionalmente incompreensível e, portanto, de modo algum aceitável. Kierkegaard insiste em lembrar, quase que no final de todo parágrafo, que se assim não for, se Abraão, enquanto Indivíduo, não estiver acima do geral, simplesmente Abraão está perdido e que nunca houve fé no mundo.

Apesar da nova posição de Abraão, devemos levar em consideração que, para Kierkegaard, só é possível se tornar Indivíduo singular após ter feito parte do geral. Opor-se ao geral por meros caprichos não é se tornar indivíduo, mas errar definitivamente contra aquilo que é bom para o homem.

[...] é o Indivíduo que depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral o Indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o Indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto. Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral. Ela é e permanece eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento (Kierkegaard, 1974, p. 284).

Abraão não tinha dificuldade em participar do geral; no entanto, quando isso se colocou como uma tentação para não obedecer à vontade de Deus, Abraão precisou escolher. Escolher por amar a Deus e escolher a si próprio¹⁴, se colocando fora do geral.

A relação apresentada como absoluta por Kierkegaard indica que a relação do Indivíduo com Deus não se dá através de mediações. Uma das características do geral é a mediação; através dela, as ações dos homens são legitimadas, justificadas e aceitas. Não obstante, a relação do Indivíduo com Deus é absoluta porque não há nenhum tipo de mediação. É justamente neste momento que o Indivíduo se encontra

¹⁴ No pensamento kierkegaardiano o Indivíduo sempre será superior ao geral.

só diante de Deus. Neste instante, não há nada que possa intermediar essa relação.¹⁵

O movimento realizado pelo do pai da fé, é, portanto, compreendido da seguinte forma por Kierkegaard (1974, p. 284) “A história de Abraão comporta esta suspensão teleológica da moralidade”. Vejamos mais cuidadosamente o que isto significa.

Antes de tudo, quando consideramos o termo *suspensão*, não devemos confundir com supressão, principalmente porque eles não são sinônimos e, portanto, têm significados distintos. Essa especificação já foi enfatizada por Politis (2002) em sua obra ‘Le vocabulaire de Kierkegaard’. Nele, a autora enfatiza que Kierkegaard de modo algum sugere uma supressão da ética, ou seja, sua abolição como se a mesma não possuísse mais nenhum valor. A pensadora distingue de modo categórico que suspender provisoriamente não é o mesmo que suprimir definitivamente.

Em concordância com essa discriminação de termos, Backhouse (2019, p. 219) salienta:

Teleológico significa “proposital”, e suspensão implica uma pausa temporária. Assim, a fé implica uma abertura para a possibilidade de que as exigências da moralidade comum possam ser temporariamente suspensas a fim de um propósito maior.

O que é demonstrado de maneira precisa pelo autor é que, quando Abraão realiza o movimento de sair do geral e se colocar acima dele, está *temporariamente* realizando-o. Como o próprio termo indica, não está anulando a legitimidade da ética em si de forma definitiva. O que o cavaleiro da fé realiza é uma pausa nas exigências éticas para atender a um dever que lhe é superior, o dever de obedecer a Deus, mesmo que isso signifique suspender sua obrigação com o geral.

Nisso, vemos que tudo aponta para a conservação do valor ético no pensamento kierkegaardiano, apesar de Kierkegaard considerar o valor da fé superior pelo fato dela ir além.

¹⁵ A relação absoluta com o absoluto, nos leva a correlacionar o que Thiago ressalta em sua epístola, afirmando que Abraão foi chamado de amigo de Deus. Ora, que relação pode ser mais absoluta que a de um amigo? Tiago 2:23.

Dito isso, vemos que se Abraão permanecesse no geral, o conflito estaria instalado, visto que não seria aceito e causaria o mal estar no âmbito social, como no familiar. Por meio de sua história e a partir da reflexão kierkegaardiana, observamos os limites da existência ética, devido a seus pressupostos universais e racionais diante da existência religiosa.

A fim de enfatizar que o cavaleiro da fé não encontra respaldo no geral após essa suspensão, Kierkegaard nos apresenta uma distinção entre o homem que realiza atos sacrificiais em favor do bem comum e o homem que age por causa da fé. O primeiro Kierkegaard o define como herói trágico e o segundo como cavaleiro da fé.

3.3 O cavaleiro da fé e o herói trágico

Kierkegaard compreende que a história de Abraão é única, especialmente por não encontrar antes ou depois dele algo que seja análogo a ela. O pensador dinamarquês considera a vida do patriarca a mais “paradoxal que se possa pensar, mas de tal maneira paradoxal que resulta absolutamente impossível pensá-la”. Considerar a ação de Abraão realizada por outro pai, para Kierkegaard, é simplesmente um absurdo.

Com o fim, portanto, de enfatizar a singularidade da história do pai da fé e o que ela implica, Kierkegaard se dedica em distinguir o comportamento de Abraão de qualquer caso que aparentemente possa pretender se assemelhar a ele. O pensador deseja evidenciar que Abraão, ao se tornar Indivíduo acima do geral, não possui de modo algum nenhum vínculo com ele e, por isso, não pode ser considerado um herói trágico.

Kierkegaard realiza uma distinção interessante entre o cavaleiro da fé e o herói trágico, demonstrando no que consiste ser um cavaleiro da fé em contraste com o herói trágico. Deste modo, nos deteremos em expor as diferenças apresentadas por Kierkegaard a partir das características e comportamentos de ambos.

Kierkegaard toma como exemplo três figuras que representam o herói trágico: Agamemnon, Jefté e Brutus. Grosso modo, cada um deles tiveram que realizar

sacrifícios em favor do bem geral, que não deixou de ser para eles um momento de extrema dor.

Apesar disso, não nos deteremos em analisar as particularidades de cada acontecimento, dado que não é a finalidade deste trabalho perscrutar as nuances de cada um deles, mas apresentar ao leitor um contexto geral, a fim de desenvolver o que vem a seguir, isto é, a diferença do herói trágico para o cavaleiro da fé.

Bem, no exemplo grego trazido por Kierkegaard, Agamemnon é obrigado moralmente a sacrificar sua filha amada, Ifigênia, para conseguir da deusa Artêmis um vento favorável que levasse as naus gregas até Tróia.

[...] quando a divindade irritada impõe ao mar súbita calma que desafia todos os esforços, quando o áugere cumpre a sua tarefa e declara que o deus reclama o sacrifício de uma jovem, o pai deve então, heroicamente, efetuar tal sacrifício. Ocultará com nobreza a sua dor, apesar do desejo de ser o *homem insignificante que ousa chorar*, e não o rei obrigado a agir como tal. E se, na sua solidão, o coração se lhe enche de dor, não tendo entre o seu povo senão três confidentes, em breve todos os súditos conhecerão o seu infortúnio e a nobre ação de consentir, no interesse geral, o sacrifício da sua virgem e amada filha (Ifigênia em Áulide, v. 687 *apud* Kierkegaard, 1974, p. 285).

O segundo exemplo trazido por Kierkegaard é do Juiz de Israel, Jefté, que por meio de um voto feito a Deus, se colocou na obrigação moral de sacrificar sua única filha:

E Jefté fez este voto ao Senhor: "Se entregares os amonitas nas minhas mãos, aquele que vier saindo da porta da minha casa ao meu encontro, quando eu retornar da vitória sobre os amonitas, será do Senhor, e eu o oferecerei em holocausto". Então Jefté foi combater os amonitas, e o Senhor os entregou nas suas mãos. Ele conquistou vinte cidades, desde Aroer até as vizinhanças de Minite, chegando a Abel-Queramim. Assim os amonitas foram subjugados pelos Israelitas. Quando Jefté chegou à sua casa em Mispá, sua filha saiu ao seu encontro, dançando ao som de tamborins. E ela era filha única. Ele não tinha outro filho ou filha. Quando a viu, rasgou suas vestes e gritou: "Ah, minha filha! Estou angustiado e desesperado por tua causa, pois fiz ao Senhor um voto que não posso quebrar" (Bíblia [...], 2018, NVI, Juízes 11:30-35).

O terceiro e último exemplo se apresenta na figura de Lucius Junius Brutus, que após ter destituído o despótico rei de Etrusco, Lúcio Tarquinio, sofreu a traição de homens que se uniram para restituir seu governo. A tradição conta que Brutus, diante do seu dever, não poupou em condenar seus próprios filhos à morte, por cooperarem com a conspiração.

Os eventos acima têm em comum o sacrifício dos filhos de cada um destes homens devido a uma exigência moral. O cumprimento do dever de cada um deles foi benéfico para todos os outros. Por meio do sacrifício ético de um, aquilo considerado universalmente bom contemplou todo o geral.

A primeira e principal diferença exposta por Kierkegaard entre o herói trágico e o cavaleiro da fé consiste no fato de que o herói trágico permanece na esfera moral, por encontrar nela a expressão superior do seu propósito. Em contrapartida, o cavaleiro da fé ultrapassa todo o estágio moral, tendo diante de si um fim maior que suspende o estágio ético.

Kierkegaard (1974, p. 285) admite que “a moralidade comporta dentro de sua esfera diversos graus”. Diante disso, ele levanta a questão se é possível na história de Abraão encontrar alguma expressão superior da moralidade em que o patriarca esteja inserido. Será que Abraão realmente não pode, de alguma maneira, por meio da sua ação, permanecer na esfera ética, ainda que seja no grau mais alto que a moralidade possa ir?

Ora, quando Kierkegaard expõe a condição que necessariamente o herói trágico se encontra, ele deixa claro que o mesmo enxerga em seu ato a expressão superior da moralidade, isto é, um propósito superior da moral que identifica seu ato a partir de um alto grau de relevância para todo o geral.

Por outro lado, o cavaleiro da fé não se encaixa nessa expressão superior da moral, visto que sua ação ultrapassa a esfera ética. Em vista disso, Abraão não permanece na mesma esfera que o herói trágico. O cavaleiro da fé caminha na direção do sacrifício, não para um bem comum, mas exclusivamente por si mesmo. Percebemos no pensamento kierkegaardiano que Deus não põe o geral à prova, mas o indivíduo Abraão. Nas palavras do próprio Kierkegaard (1974, p. 286), Abraão “não age para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados”.

O herói trágico, por permanecer na esfera moral, é salvo pelo geral. O geral, como instância definidora da ética, compreende racionalmente o sacrifício do herói trágico e, por isso, a salva de ser condenado por sua ação. O que ele realiza, faz pelo bem de todos e, por isso, na compreensão de Kierkegaard, não é possível identificar aqui uma suspensão teleológica da moral, como ocorre na história de Abraão.

O cavaleiro da fé não dispõe de nenhuma espécie de defesa; ele está só. A solidão de Abraão é retratada no seu silêncio. Sua caminhada com Isaque não pôde ser acompanhada pelos seus servos a partir determinado momento. As únicas palavras que saem da boca do cavaleiro da fé são que “Deus proverá para si mesmo o cordeiro”.

No estádio religioso, o cavaleiro da fé compartilha apenas de sua própria interioridade, pois a fé é essa estrada que é percorrida em solidão.

O homem que, como Abraão, opta pela fé, pela relação absoluta com o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral. A relação da subjetividade com o Absoluto, estimulada primeiramente pelo arrependimento e alimentada pela fé, é, portanto, uma relação *individual, privada*, que não permite agrupar-se mesmo com aqueles que a estabeleceram por sua própria conta: essa ruptura (que impede qualquer síntese) com o mundo, faz do religioso o domínio da solidão (Le Blanc, 2003, p. 73, grifo do autor).

O herói trágico, de acordo com Kierkegaard, não tem uma relação privada com a divindade, como o cavaleiro da fé. Para o primeiro, a moral é o divino, por isso se sente impelido a fazer aquilo que é certo, pois compreende sua ação como a expressão da própria divindade no geral.

A resignação do herói trágico comove o geral, que lhe aplaude por um ato de tamanha nobreza. Ele é grande por sua virtude moral e por ele todos os homens se emocionam. O herói trágico exige aplausos e consolo, porém Kierkegaard pergunta, quem ousaria chorar por Abraão? “Ele, o cavaleiro da fé, não tem descanso, mas antes se renova constantemente. Enquanto o herói trágico necessita de aplausos e brados, o cavaleiro da fé pede silêncio” (Paula, 2008, p. 64).

O cavaleiro da fé, em seu silêncio não recebe louvor; por seu silêncio, não pode ser compreendido por ninguém. Sua virtude é estritamente pessoal; caminha na direção do sacrifício por amor a Deus, pois se fosse por amor a Isaac não o ofereceria em sacrifício, em favor do geral (Kierkegaard, 1974).

Torna-se necessário destacar neste momento o quanto a reflexão kierkegaardiana nos leva a uma radicalidade quanto ao modo de pensar, visto que suas reflexões não permanecem apenas no campo especulativo.

Kierkegaard, no episódio aqui abordado, exemplifica diretamente, como o Indivíduo pode vivenciar de modo paradoxal o finito e o infinito. Devemos considerar que tudo que se passa com Abraão, se passa na existência temporal; contudo, por

meio da fé, vivencia o atemporal ao mesmo tempo. Não se trata, porém, de uma síntese experimentada, mas do conflito que a própria existência impõe ao cavaleiro da fé.

Podemos verificar isso quando Kierkegaard afirma que a ética se coloca como uma tentação para Abraão. Para os ouvidos do homem ético, isso, sem dúvida, ressoaria como ilógico.

Mas que quer dizer uma tentação? Geralmente pretende desviar o homem do dever; mas aqui a tentação é a moral, ciosa de impedir Abraão de realizar a vontade de Deus. Que é, então, o dever? A expressão da vontade de Deus (Kierkegaard, 1974, p. 286).

A tentação do cavaleiro da fé foi bastante incomum, considerando o que normalmente entendemos por tentação. Abraão foi tentado a se desviar da vontade de Deus por causa do seu dever moral. Diante dessa reflexão, surge a pergunta: como algo que é universalmente bom e faz parte do dever pode ser convertido em tentação?

Kierkegaard esclarece que o dever é a expressão da vontade de Deus. Deste modo, se a vontade de Deus para Abraão era prová-lo e pedir Isaque em sacrifício, esse seria o dever máximo do patriarca. Percebemos que diante da vontade divina, todos os outros deveres podem ser suspensos. A ação de Abraão possuía um telos que ia além da exigência moral para com homens; enquanto Indivíduo, ele se encontra em um dever para com Deus.

Após o Indivíduo ser sujeito a essa suspensão da moral, Kierkegaard esclarece que sua existência se dá em oposição ao geral (Kierkegaard, 1974). Ele existe por meio da fé, pois sem ela, Abraão não chega a ser considerado nem um herói trágico, já que falta a instância intermediária que o geral detém.

Kierkegaard expõe que é possível se tornar um herói trágico por meio dos próprios esforços, abrindo mão daquilo que é bom particularmente em favor do bem geral¹⁶. No entanto, ninguém chega a se tornar um cavaleiro da fé por meio dos próprios esforços; como ele atinge este estado e nele permanece, é algo desconhecido. Contudo, o pensador dinamarquês informa que a fé é um milagre que está disponível a todos (Kierkegaard, 1974).

¹⁶ Realizando deste modo o movimento da resignação infinita.

CONCLUSÃO

Nesta pesquisa abordamos a natureza da fé com base no pensamento de Kierkegaard, a partir da história do patriarca Abraão. Nela, encontramos aspectos que permanecem independentes do tempo, pois acompanham os seres humanos ao longo dos milênios. A fé, compreendida como paradoxo, absurdo e paixão, se apresentará sempre que nos depararmos com um modo de existência guiado pela fé.

A reflexão existencial de Kierkegaard, baseada em Abraão, demonstra que a fé é alimentada pela paixão, mas também regada pela angústia. Para o autor, são as dificuldades da existência que singularizam as experiências e produzem indivíduos autênticos. Portanto, a angústia de Abraão, exposta por Kierkegaard, nos leva a considerar que a fé não é, de modo algum, algo simples ou fácil de possuir ou seguir.

Percebemos no silêncio do patriarca, a angústia de não ter um semelhante que o compreenda. Contudo, a força mobilizadora da fé o fez permanecer na estrada da fé, mesmo que solitário.

A existência do cavaleiro da fé, é marcada pela resignação; ele está sempre disposto a abrir mão do que for necessário para estar em conformidade com a vontade de Deus. A vontade divina é o seu dever maior, e, por isso, ele está sempre pronto para abdicar de algo quando necessário.

No entanto, conferimos em Kierkegaard que o cavaleiro da fé renuncia a tudo, mas tudo recebe de volta, pois realiza o movimento duplo da fé. Ou seja, ao abrir mão de algo, no mesmo momento em que entrega, acredita que receberá de volta o que abdicou. Somente o cavaleiro da fé pode realizar este movimento, de acordo com Kierkegaard. Por meio da resignação, o cavaleiro da fé tem a coragem de tudo renunciar, pois a fé lhe garantirá que tudo poderá obter, não abrindo mão de uma única coisa: a sua fé.

Abraão salta em direção àquilo em que acredita, mas no que ele acredita? Kierkegaard demonstrou que Abraão acredita no absurdo da fé e na sua realização no mundo finito. Aquilo que se apresenta como absurdo para a razão é exatamente no que Abraão acredita. Ele acredita que, se fosse necessário sacrificar seu filho, Deus poderia ressuscitá-lo.

Em vista do exposto, percebemos que Kierkegaard apresenta, de igual modo as complexidades que o cavaleiro da fé pode enfrentar. Isso ocorre porque, apesar de crer naquilo que vai além razão, o cavaleiro da fé faz parte de uma existência finita, regida por valores éticos e fundamentados na moral do que é universalmente considerado correto e bom.

A reflexão kierkegaardiana nos demonstrou expressamente que Abraão só é salvo de ser considerado um assassino ao suspender, ainda que temporariamente, suas obrigações morais. Para isso, o patriarca se isolou e se retirou do geral, onde a governanta é a moral, e se colocou como indivíduo acima dela.

O fato de o cavaleiro da fé não participar do geral é o que, de acordo com Kierkegaard, o diferencia do herói trágico. Este último também está disposto a realizar sacrifícios, contudo, seu sacrifício visa o bem geral do qual participa. Diferentemente, o cavaleiro da fé está sozinho; seu sacrifício é individual, não é feito para o bem geral, mas por si mesmo e para Deus.

Não obstante, Kierkegaard destaca que Abraão só o faz porque, acima do dever moral para com a sociedade, inclusive para com Isaque e sua família, está o seu dever absoluto para com Deus. Tendo em vista o exposto, compreendemos que o problema colocado a respeito da possibilidade da suspensão do dever moral mediante a fé é possível.

No entanto, consideramos que um objeto como a fé jamais poderá se esgotar em uma reflexão. Com isso, pensamos que ainda existem algumas perguntas a serem feitas em reflexões futuras, como por exemplo: É possível na contemporaneidade a suspensão de algum dever moral por causa da fé?

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- ALMEIDA, Custódio L.; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; REDYSON, Deyve. Mediação ou paradoxo: Kierkegaard leitor de Hegel. **Revista Pandora Brasil**, [s. l.], n. 23, p. 102-113, out. 2010. Disponível em: http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/Kierkegaard/deyve_jorge.pdf. Acesso em: 18 set. 2023.
- AUBENQUE, Pierre; BERNHARDT, Jean; CHÂTELET, François. **A filosofia pagã**: do século VI a.C. ao século III d.C. Tradução de Maria José de Almeida. Rio Janeiro: Zahar, 1973. v. 1.
- BACKHOUSE, Stephen. **Kierkegaard**: uma vida extraordinária. Tradução de Nirio de Jesus Moraes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.
- BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**: a Antiguidade e a Idade Média. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977. v. 1.
- DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Tradução de Alan Neil Ditchfield. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000.
- HOWLAND, Jocab. A ironia a serviço do trabalho de parteira espiritual. [Entrevista cedida a] Márcia Junges e Gabriel Ferreira. **IHU On-line**, São Leopoldo, RS, ano XIII, n. 418, p. 30-32, maio 2013. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao418.pdf#page=30>. Acesso em: 18 set. 2023.
- KIERKEGAARD, Soeren. *Post-scriptum*. In: REICHMANN, Ernani (org.). **Soeren Kierkegaard**: textos selecionados. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1978.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas**: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, Søren. **Tremor e temor**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LOWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX – Marx e Kierkegaard. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

MARQUES, José da Cruz Lopes. O escândalo da razão diante do paradoxo da fé. In: JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS DE KIERKEGAARD DA SOBRESKI, 13., 2013, Vitória da Conquista. **Anais** [...]. Vitória da Conquista: Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard, 2013. p. 324-339. Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/jieks/article/viewArticle/2161>. Acesso em: 18 set. 2023.

OLIVEIRA, Ranis Fonseca de. **A comunicação existencial na filosofia de Søren Aabye Kierkegaard**. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/11671>. Acesso em: 18 set. 2023.

PAULA, Marcio Gimenes de. É possível discutir ética a partir de Temor e Tremor? Possíveis objeções a teses kierkegaardianas e seus desdobramentos. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, [Brasília], ano 1, n. 1, p. 65-74, out. 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/13023>. Acesso em: 18 set. 2023.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009a.

PAULA, Marcio Gimenes de. O silêncio de Abraão: os desafios para a ética em temor e tremor de Kierkegaard. **Interações**: Cultura e Comunidades, [Uberlândia], v. 3, n. 4, p. 55-72, 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6708>. Acesso em: 20 set. 2023.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume, 2009b.

PEREIRA, Claudinei Reis. A angústia silencial de Abraão em temor e tremor. **Revista Filosofando**, [Salvador], ano 4, n. 1, p. 46-58, jan./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/filosofando/article/view/4416>. Acesso em: 18 set. 2023.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ellipses, 2002.

ROCHA, Gabriel Kafure da. A ética da liberdade em Kierkegaard: entre analíticos e continentais. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 630-642, jul./dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2015v6n12p630>. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11235>. Acesso em: 20 set. 2023.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. **La Mirada Kierkegaardiana**, [Madri], n. 1, p. 68-78, 2009. Disponível em: <http://la-miradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/wp-content/uploads/2018/02/jonasroos.pdf>. Acesso em: 20 set. 2023.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

TEIXEIRA, Natália Mendes. Prefácio. In: TEIXEIRA, Natália Mendes (org.). **Kierkegaard através do tempo**. São Paulo: LiberArs, 2021. p. 11-12.

VALLS, Álvaro L. M. **Entre Sócrates e Cristo**: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: PUCRS, 2000.

VALLS, Álvaro L. M. **O que é ética**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

VALLS, Álvaro L. M. Sócrates como revolucionário por omissão. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 3, n. 5/6, p. 183-190, jun. 1989. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1924>. Acesso em: 20 set. 2023.

Prefácio. In: REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge; PAULA, Marcio Gimenes de (org.). **Søren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro L. M Valls. João Pessoa: Idéia, 2007. p. 10

Bibliografia Consultada

ALMEIDA, Rogério Miranda. **História da filosofia moderna**. Curitiba: FASBAMPRESS, 2021.

ALASTAIR, Hannay; MARINO, Gordon D. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. New York: University of Oslo and St. Olaf College, 1998.

CAES, Valdinei. A concepção de indivíduo segundo Kierkegaard. In: SEMINÁRIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA, 7., 2011, São Carlos. **Anais [...]**. São Carlos: [s. n.], 2011. p. 437-446.

CAES, Valdinei. Existência na dimensão de *pathos* em Kierkegaard: o conceito de paixão (*pathos*). **Revista eletrônica do curso de Pedagogia das Faculdades OPET**, abr. 2023.

GRUNEWALD, Aline Leite; LINS, Rafael de Castro. O rosto divino do absurdo – do suicídio de Kierkegaard. **Ensaíos**, n. 20, jul. 2018.

KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Portugal: Edições 70, 1859.

MARTINS, Jasson da Silva. Kierkegaard e Hegel: ou o indivíduo contra a corporação. **Revista Pandora Brasil**, n. 23, p. 90-101, out. 2010.

PAULA, Marcio Gimenes de. **A crítica de Kierkegaard à cristandade**: o indivíduo e a comunidade. 2005. Tese (Doutorado) – Campinas, 2005.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard**: o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume, 2001.

PINZZETTA, Inácio. Kierkegaard e o homem interior. *In*: JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS DE KIERKEGAARD DA SOBRESKI, 2013. **Anais [...]**. [S. l.: s. n.], 2013. p. 225-235.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

PORTA, Mário. **A filosofia a partir de seus problemas**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

REGINA, Umberto. **Kierkegaard**. Tradução de Alessandra Siedschliag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

SAMPAIO, Silvia Saviano. **A subjetividade existencial em Kierkegaard**. 2002. Tese (Doutorado) – São Paulo, 2002.

SILVA, Carlos Câmpelo da; BARROS, Douglas Ferreira. **O absurdo em Kierkegaard e Camus**: limite extremo, fé e revolta. DOI: <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2019v19p216>.

TUNHAS, Paulo. Kierkegaard: indivíduo e sistema. **Revista da Faculdade de Letras**, Portugal, n. 31, p. 137-146, 2014.

VALLS, Álvaro; ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

VALLS, Álvaro; MIRANDA, Jorge. **Kierkegaard**: filosofia passo a passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

WOLFF, Francis. **Sócrates**: o sorriso da razão. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense, 1982.